

JEAN-PIERRE VERNANT

Los ORÍGENES *del* PENSAMIENTO GRIEGO

PAIDÓS ORÍGENES

LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO GRIEGO

JEAN-PIERRE VERNANT

Jean-Pierre Vernant

Los orígenes del pensamiento griego



Título original: *Les origines de la pensée grecque*
Publicado en francés por Presses Universitaires de France, París

Traducción de Marino Ayerra
Traducción de la introducción a la nueva edición
de Carlos Gómez González

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

ISBN: 84-7509-743-X
Depósito legal: B-36.272/2001

Impreso en Edim, SCCL
Badajoz, 145 - 08016 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

A Louis Gernet

SUMARIO

PROLOGO A LA NUEVA EDICION

Este libro apareció hace veinticinco años. George Dumézil me lo encargó para la colección «Mitos y religiones» que él dirigía en las Presses Universitaires de France. Todos los volúmenes de dicha serie —en la que el propio G. Dumézil había publicado *Les dieux des Indo-Européens (Los dioses de los indoeuropeos)* y posteriormente *Les dieux des Germains (Los dioses de los germanos)*, y, donde, en el mismo año que yo, Claude Lévi-Strauss había dado a conocer *Le totémisme aujourd'hui (El totemismo hoy en día)*— estaban sometidos a determinadas normas: se quería una obra corta, que no excediera, en principio, las ciento treinta páginas, accesible al público en general, y que abordaría de manera a la vez sintética y personal, un gran tema, un problema controvertido, sin recurrir a un gran aparato de notas, ni hacer un alarde de erudición.

Intentar la empresa en el sector que yo tenía por misión explorar era una tarea que no estaba exenta de cierta imprudencia. ¿No era demasiado pretender clarificar en unos pocos capítulos los orígenes del pensamiento griego, es decir bos-

quejar el cuadro de las mutaciones intelectuales que habían tenido lugar entre el siglo XII a.C., cuando desaparecen los reinos micénicos, y el siglo V, momento en que se sitúa el punto álgido de una ciudad como Atenas? Setecientos años que había que examinar rápidamente, de los que la mayor parte —del siglo XII al siglo VIII— corresponden al período bautizado por los historiadores de la Antigüedad como «los siglos oscuros» porque, habiendo desaparecido entonces la práctica de la escritura, no se dispone de ninguna fuente gráfica, de ningún texto.

Por lo tanto no era posible proceder, sobre este largo período de tiempo, a la manera de un historiador o un arqueólogo, que moviliza para su investigación todos los recursos de su disciplina. Bajo la forma de un simple ensayo, cuya ambición no era la de cerrar el debate por medio de un estudio exhaustivo, sino de relanzarlo, orientando la reflexión por una vía nueva, intenté trazar las grandes líneas de una evolución que, de la realeza micénica a la ciudad democrática, marcó el ocaso del mito y el advenimiento de conocimientos racionales. De dicha revolución intelectual propuse una interpretación global, que me parecía, en su coherencia, conforme a los principales datos que poseemos.

¿Cuál es —me pregunté— el origen del pensamiento racional en Occidente? ¿Cómo nació en el mundo griego? Me pareció que tres rasgos caracterizaban, en lo esencial, el nuevo tipo de reflexión cuya aparición marca, a principios del siglo VI, en la colonia griega de Mileto, en Asia Menor, el comienzo de la filosofía y de la ciencia griegas.

En primer lugar, se constituye una esfera de pensamiento exterior y extraña a la religión. Los «físicos» de Jonia dan de la génesis del cosmos y de los fenómenos naturales explicaciones de carácter profano, de espíritu plenamente positivo. Ignoran deliberadamente las Potencias divinas reconoci-

das por el culto, las prácticas rituales establecidas y las narraciones sagradas, de las que los poetas «teólogos» como Hesíodo habían fijado, en su canto, la tradición.

En segundo lugar, surgió la idea de un orden cósmico que ya no descansaba, como en las teogonías tradicionales, sobre el poder de un dios soberano, sobre su *monarchia,* su *basileia,* sino sobre una ley inmanente al universo, una regla de reparto *(nomos)* que impone a todos los elementos que constituyen la naturaleza un orden igualitario, de tal manera que ninguno puede ejercer sobre los otros su dominio *(kratos).*

Finalmente, este pensamiento tiene un carácter profundamente geométrico. Ya se trate de geografía, astronomía o cosmología, concibe y proyecta el mundo físico en un marco espacial que ya no se define por sus cualidades religiosas de fasto o nefasto, de celeste o infernal, sino que está hecho de relaciones recíprocas, simétricas, reversibles.

Estos tres rasgos: carácter profano y positivo, noción de un orden de la naturaleza concebido de manera abstracta y fundado sobre relaciones de estricta igualdad, visión geométrica de un universo situado en un espacio homogéneo y simétrico, están estrechamente relacionados. Definen solidariamente lo que la racionalidad griega, en su forma y en su contenido, comporta de nuevo con relación al pasado y de original en comparación con las civilizaciones del Próximo Oriente que los griegos habían podido conocer.

¿A qué están vinculadas estas innovaciones? ¿Por qué se produjeron en el mundo griego? Responder a estas preguntas significaba investigar el conjunto de condiciones que condujeron a Grecia de la civilización palacial micénica, muy próxima a los reinos orientales de aquel tiempo, al universo social y espiritual de la *Polis.* El advenimiento de la ciudad no sólo marca una serie de transformaciones económicas y políticas: implica un cambio de mentalidad, el descubrimiento de otro

horizonte intelectual, la elaboración de un nuevo espacio social, centrado en el *ágora*, la plaza pública. Desaparición del personaje del *Anax* micénico, ese príncipe cuyo poder eminente controla y regula, a través de sus escribas, toda la vida social; promoción de la palabra que se convierte, en su empleo profano, en tanto que libre debate, en discusión, argumentación contradictoria, en el arma política por excelencia, en el instrumento de la supremacía en el Estado; carácter de plena publicidad dada tanto a las manifestaciones de la vida social como a las producciones del espíritu, en lo sucesivo expuestas, bajo la forma de escritos, a las miradas de todos los ciudadanos, tanto si se trata de leyes y decretos, sometidos a la crítica y la controversia, como si se trata de obras individuales; sustitución de las antiguas relaciones jerárquicas de dominación y de sumisión por un nuevo tipo de relación social fundada en la simetría, la reversibilidad, la reciprocidad entre ciudadanos definidos como «semejantes» o «iguales»; abandono de la antigua actitud relativa a la tradición que ya no se considera como una verdad inamovible, que hay que respetar y repetir sin cambiar nada; por el contrario, esfuerzo individual para liberarse, para afirmar su originalidad tomando sus distancias con relación a los antepasados, cuyas afirmaciones se amplían, rectifican o rechazan por completo: todos estos rasgos muestran que la secularización, la racionalización, la geometrización del pensamiento, al igual que el desarrollo de un espíritu de invención y crítica, se efectuaron a través de la *praxis* social en el mismo momento en que se expresaban, entre los físicos de la escuela de Mileto, en una teoría de la naturaleza. La primera *sofía*, la de los «Sabios» de Grecia, fue una reflexión moral y política. Intentó definir los fundamentos de un nuevo orden humano que sustituiría el poder absoluto del monarca, o de los nobles y de los poderosos, por una ley igualitaria, común a todos. La ciu-

dad toma entonces la forma de un *cosmos* circular y centrado: cada ciudadano, semejante a todos los demás, obedeciendo y mandando por turno, deberá sucesivamente, siguiendo el orden del tiempo, ocupar y ceder todas las posiciones simétricas que componen el espacio cívico. Esta es la imagen del cosmos social, regulado por la *isonomía,* que en el alba de la filosofía encontramos proyectada por los jonios en el universo físico. Las antiguas teogonías estaban integradas en los mitos de la soberanía enraizados en los rituales reales. El nuevo modelo del mundo que elaboran los físicos de Jonia es solidario, en su marco geométrico, con las formas institucionales y las estructuras mentales propias de la *Polis.*

Esta es, *grosso modo,* la tesis expuesta, en 1962, en este pequeño volumen. ¿Qué permanece en la actualidad? La pregunta conlleva dos aspectos. En primer lugar, ¿qué nuevos elementos de información, qué diferentes interpretaciones propuestas entre tanto hay que tomar en consideración? A continuación, ¿en qué puntos he de completar, matizar o modificar mi punto de vista?

Comencemos por el principio: el mundo micénico. Es el desciframiento, en 1956, realizado por J. Chadwick y M. Ventris, de las tablillas en Lineal B de Pilo, Micenas, Cnosos, Tebas, Tirinte y Orcómeno, lo que bruscamente ha ampliado y transformado por completo nuestro conocimiento del pasado griego más remoto: a partir de aquel momento los helenistas disponían, con relación a las instituciones sociales y militares, la actividad técnica y económica, los dioses y los cultos de los aqueos entre los siglos XIV y XII, de una documentación escrita: por incompleta y, en numerosos puntos, insegura que fuese, hacía surgir una civilización palacial completamente diferente de la que con anterioridad se imaginaba, cuando se estaba limitado al único testimonio de Homero, posterior en al menos cuatro siglos. Pero, si bien los

estudios de filología micénica se han desarrollado, ningún descubrimiento de un nuevo corpus de textos ha venido, desde entonces, a perturbar el cuadro que, a continuación de otros estudios, creí poder esbozar de los reinos micénicos, ni poner en cuestión las conclusiones a las que había llegado.

Sin embargo, utilicé una fórmula que me parece, por lo menos discutible. Con relación al soberano micénico, el *Anax*, hablé de un rey divino, de poder suprahumano. En la actualidad ya no diría lo mismo. Sólo escribiría que el *Anax*, al lado de sus otras funciones, asume un papel religioso, lo que no implica necesariamente que su persona esté divinizada ni que se pueda identificar con la figura del Rey-mago, señor del tiempo y de la fecundidad del suelo, tal y como J. G. Frazer lo definió en *La rama dorada* y que, a través de la antropología inglesa, se encuentra en ciertos textos de helenistas, en los que, en este punto, me he inspirado, en particular en los de mi maestro, Louis Gernet.

Sobre el período de los siglos oscuros, solamente los arqueólogos tienen algo que decir. No se han privado de ello. En un cuarto de siglo se ha realizado una serie de descubrimientos que han permitido precisar la manera en que, tras la decadencia que sigue al hundimiento de la civilización micénica, comienzan, entre los siglos XI y VIII, los cambios técnicos, demográficos, económicos, las nuevas formas de ocupación del suelo y de agricultura que conducen a esta «revolución estructural» de la que habla el inglés A. Snodgrass y de la que ha salido la Ciudad-Estado clásica. La mutación intelectual que, del mito, conduce a lo racional y que es el objeto de mi propia investigación, se encuentra así situada en un contexto más claramente definido.

Para continuar en el plano de los datos, mis observaciones sobre el advenimiento, con la *Polis*, de un nuevo espacio social, isomorfo y centrado, deben nutrirse de todos los estu-

dios recientes relativos al plano de las ciudades arcaicas, la organización de la *chora*, el territorio rural de las ciudades, y sobre todo, la importancia de las fundaciones coloniales, más alejadas de las antiguas tradiciones urbanas, y que constituyen, para la emergencia de modelos espaciales más rigurosos, un lugar de experimentación y de innovación.

Igualmente, las observaciones que formulé para destacar el papel que pudo representar, como instrumento de mutación intelectual, por una parte, la escritura fonética, y, por otra parte, la redacción y la publicidad de las leyes, encuentran su necesaria prolongación en el debate abierto, en el curso de las últimas décadas, entre los helenistas, sobre las consecuencias que ha tenido, para la racionalidad griega, el paso de una civilización oral a una cultura en la que la escritura ocupa, según los sectores de la vida social y los ámbitos de la creación literaria, filosófica y científica, un lugar más o menos preponderante.

Sobre la homología y la concomitancia de los temas de la ley, el orden, la igualdad en el pensamiento moral y político, por una parte, en la filosofía de la naturaleza, por otra parte, habría que desarrollar, más de lo que yo he hecho, las aproximaciones entre Solón, legislador ateniense, y Tales, primero de los «físicos» de la escuela de Mileto; también habría que —para ilustrar el papel clave que asumen, en el curso del siglo VI, las nociones de isonomía y de depósito de poder en el centro, *en mesoi*, para que nadie domine a nadie— añadir al ejemplo de Menandro (Herodoto, III, 142), al que me refería, los paralelos de Demónax de Cirene, hacia 550 (IV, 61), Aristágoras de Mileto (V, 37), de Cadmo de Cos (VII, 164) y, claro está, Solón, que celebra, a principios del siglo VI, haber sabido preservar *to ison*, el igual.

Pero volvamos a los problemas de fondo sobre los que es bueno explicarse, bien porque su enfoque ha sido modifica-

do por los progresos de la investigación, bien porque otros estudiosos los han abordado desde una perspectiva diferente.

Al leerme se podría suponer que el destino del pensamiento griego, cuyo curso yo intentaba trazar, se ha jugado entre dos términos: el mito y la razón. Bajo esa forma simple y resuelta, la interpretación comportaría, en mi opinión, un contrasentido. Yo indicaba entonces muy claramente que los griegos no habían inventado *la* Razón, como categoría única y universal, sino *una* razón, aquélla de la que el lenguaje es el instrumento y que permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza, una razón política en el sentido en que Aristóteles define el hombre como animal político. ¿Pero tenemos el derecho de hablar de una razón griega, en singular? Desde el momento en que uno ya no se detiene, como yo lo he hecho, en la filosofía milesiana del siglo VI, sino que toma en consideración los desarrollos posteriores de la reflexión filosófica, el corpus de los tratados médicos, la redacción de indagaciones históricas con Herodoto y Tucídides, las investigaciones matemáticas, astronómicas, acústicas, ópticas, se tiene que matizar fuertemente el cuadro y hacer referencia a tipos distintos de racionalidad, diferentemente atentos a la observación de la realidad o a las exigencias formales de la demostración, y de los que el progreso, los procedimientos intelectuales, los principios, los objetivos no son los mismos.

Lo que es verdad de la razón no lo es menos del mito. Los recientes trabajos de los antropólogos nos ponen en guardia contra la tentación de erigir el mito en una suerte de realidad mental inscrita en la naturaleza humana y que se encontraría en todas partes y siempre, sea delante, sea al lado, sea en el trasfondo de las operaciones propiamente racionales. Dos razones, en el caso griego, nos incitan a la prudencia y nos recomiendan distinguir en el pensamiento mítico formas y ni-

veles diversos. La palabra mito nos viene de los griegos. Pero no tenía para los que empleaban en los tiempos arcaicos el sentido que hoy le damos. *Mythos* quiere decir «palabra», «narración». No se opone, en principio, a *logos,* cuyo sentido primero es también «palabra, discurso», antes de designar la inteligencia y la razón. Solamente es en el marco de la exposición filosófica o la investigación histórica que, a partir del siglo v, *mythos,* puesto en oposición a *logos,* podrá cargarse de un matiz peyorativo y designar una afirmación vana, desprovista de fundamento al no poder apoyarse sobre una demostración rigurosa o un testimonio fiable. Pero incluso en este caso *mythos,* descalificado desde el punto de vista de lo verdadero en su contraste con *logos,* no se aplica a una categoría precisa de narraciones sagradas relativas a los dioses o los héroes. Multiforme como Proteo, designa realidades muy diversas: teogonías y cosmogonías, ciertamente, pero también todo tipo de fábulas, genealogías, cuentos infantiles, proverbios, moralejas, sentencias tradicionales: en resumen, todos los se-dice que se transmiten espontáneamente de boca en boca. El *mythos* se presenta, por consiguiente, en el contexto griego, no como una forma particular de pensamiento, sino como el conjunto que vehicula y difunde al azar de los contactos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostro, anónimo, siempre evasivo que Platón llama *Pheme,* el Rumor.

Ahora bien, no podemos aprehender este Rumor del que está hecho el *mythos* griego. Este es un motivo suplementario para tener prudencia. En las civilizaciones tradicionales que han conservado su carácter oral, los etnólogos, cuando llevan a cabo su investigación sobre el terreno, pueden escuchar narraciones de todo tipo que forman, por su repetición, la trama de los saberes comunes de los miembros del grupo. Pero para Grecia sólo poseemos y únicamente poseeremos tex-

tos escritos. Nuestro smitos no nos llegan vivos a través de palabras retomadas y modificadas sin cesar por el Rumor; están definitivamente fijados en las obras de los poetas épicos, líricos, trágicos que los utilizan en función de sus propias exigencias estéticas y que les confieren de este modo, en la perfección de su forma, una dimensión literaria. Las colecciones que en la época helenística confeccionan los eruditos compilando de manera sistemática, transcribiendo, clasificando las tradiciones legendarias para reagruparlas y ajustarlas juntas bajo forma de repertorios mitológicos, tienen el mismo carácter de una obra escrita, elaborada por este o aquel autor.

Por lo tanto se trata, hoy en día, no de poner uno frente al otro, como dos adversarios bien diferenciados, cada uno con sus armas propias, al mito y la razón, sino de comparar, mediante un análisis preciso de los textos, cómo «funciona» de manera diferente el discurso teológico de un poeta como Hesíodo con relación a los textos de los filósofos o de los historiadores, de identificar las divergencias en los modos de composición, la organización y el desarrollo de la narración, los juegos semánticos, las lógicas de la narración.

Es lo que, desde 1962, me he esforzado en hacer, junto con muchos otros, para discernir mejor, en su especificidad, las vías que, en la antigua Grecia, poco a poco llevaron a liberar las figuras de un *mythos*, pensado como fábula, en clara oposición a las de un *logos*, pensado como razonamiento válido y fundado.

De las observaciones precedentes relativas a las formas de lo mítico y de lo racional se desprende un nuevo problema, y no de los menores. ¿Qué lugar reserva mi interpretación a las matemáticas y en qué medida puede dar cuenta de las innovaciones que los griegos han aportado en este ámbito? Dicho en otros términos, por qué y cómo los griegos, entre el

siglo VI y principos del siglo III, iniciaron una dirección que conduce, con Euclides, a la constitución de una ciencia demostrativa, que hace referencia a los objetos «ideales» y que procede, a partir de un número limitado de postulados, axiomas y definiciones, por encadenamiento de proposiciones rigurosamente deducidas las unas de las otras, de suerte que la validez de cada una esté asegurada por el carácter formal de las pruebas que, en la continuación del razonamiento, la han establecido.

Digámoslo de manera clara: no he abordado directamente ese problema. La razón no es sólo que, al no tener las competencias de un historiador de las matemáticas, no estaba preparado para resolverlo. Sino que, preocupado sobre todo por comprender las condiciones que habían presidido a un cambio general de mentalidad e introducido como un corte en la historia del pensamiento, he dirigido el proyector sobre el advenimiento de una forma completamente nueva de reflexión moral y política al mismo tiempo que de investigación sobre la naturaleza, de manera que se destacasen bien los vínculos entre estos dos órdenes de mutación. Desde este punto de vista, las matemáticas no estaban en el centro de mis preocupaciones; no exigían tampoco un tratamiento especial. Estaba inclinado a considerar, con los historiadores de las ciencias, como A. Szabo, de Hungría, o como G. E. R. Lloyd, de Inglaterra, que el curso dado por los griegos a esta disciplina se inscribía en la línea recta de la transformación intelectual de la que yo intentaba precisar el punto de partida.

En este sentido mi perspectiva estaba próxima a la que A. I. Zaïtzev recientemente ha desarrollado en el volumen colectivo publicado en Leningrado en 1985, bajo la dirección de E. D. Frolov. Zaïtzev observa, siguiendo a Karl Jaspers, que entre el siglo VII y el siglo II a. C. se producen en civilizaciones tan alejadas entre sí como China, India, Irán, Judea,

Grecia, modificaciones profundas del universo religioso tradicional: el confucianismo, el budismo, el zoroastrismo, el profetismo judío, en Grecia la búsqueda filosófica de la Verdad. Pero dicha aproximación pone de relieve la especificidad del caso griego. No es en el propio seno de la esfera religiosa donde se manifiestan los cambios. Es al margen y fuera de la religión, en ocasiones en oposición abierta con ciertas creencias o prácticas oficiales, donde se instituye una forma de pensamiento cuya ambición es la de acceder a la verdad por medio de una búsqueda personal, de carácter acumulativo, refutando cada individuo a sus predecesores y oponiéndoles argumentos que podrán, debido a su naturaleza racional, prestarse ellos mismos a discusión. Si Zaïtzev, para explicar este cambio, pone el acento, en primer lugar, sobre la difusión de la metalurgia del hierro, que reemplaza a la del bronce, y sobre el estremecimiento de las estructuras sociales que se derivan de la misma, también subraya que la originalidad de Grecia se debe a la forma particular que ha revestido el poder del Estado, a la constitución de esta *Polis* antigua que implica participación de todos los ciudadanos en la gestión de los asuntos comunes y plena publicidad de las actividades colectivas.

Claro está que esta tesis general no podría dispensar a los especialistas de una investigación comparativa sobre los conocimientos geométricos y algebraicos de los griegos, sobre los procedimientos de demostración que utilizaban, para confrontarlos con los de los egipcios y de los babilonios, de los indios y de los chinos, para establecer eventualmente las influencias o las filiaciones. Es a este tipo de investigación que se ha dedicado, en Francia, Maurice Caveing; sus conclusiones, en lo referente a la originalidad de las matemáticas griegas, confirman y reafirman, al precisarla, mi interpretación.

No obstante, el debate se encuentra en la actualidad relan-

zado entre los historiadores de las matemáticas gracias a la obra que uno de sus más grandes estudiosos, B. L. Van der Waerden, publicó en 1983, con el título de *Geometry and Algebra in Ancient Civilizations.* El autor se basa sobre lo que denomina un triple descubrimiento. Se trata en primer lugar de las conclusiones a que A. Seindenberg ha creído poder llegar a partir de las instrucciones que, en los manuales indios del 500 al 200 a. C., fijan las reglas de construcción de altares de sacrificio; el lugar que ocupa en esa reglamentación el «teorema de Pitágoras» implica según Seidenberg, que el álgebra babilonia, la geometría griega, la geometría india tienen un origen común. La comparación de los tratados chinos de aritmética con el corpus de problemas babilonios haría emerger semejanzas tales que se impondría una fuente común en la que el teorema de Pitágoras representaría un papel central. Finalmente, las observaciones de A. Thom y A. S. Thom sobre la disposición de los monumentos megalíticos en el sur de Inglaterra y en Escocia aportarían la prueba de que dichas construcciones aplican los «Pythagorean Triangles», es decir, triángulos rectángulos cuyos lados son múltiplos enteros de una sola y misma unidad de medida.

A partir de este conjunto de estudios B. L. Van der Waerden se considera autorizado a proponer la siguiente hipótesis: existió una «ciencia matemática» en la época neolítica, entre el 3000 y el 2000 a. C., en Europa central; la misma se propagó por Gran Bretaña, Próximo Oriente, India y China. ¿Es necesario decir que la mayor parte de los especialistas han acogido esta elaboración —que quizá tenía, a los ojos de su autor, la doble ventaja de atribuir a nuestros lejanos antepasados europeos la invención de las matemáticas y de vincular dicho descubrimiento a fines rituales— con el mayor de los escepticismos, al parecerles las bases sobre las que

descansa de lo más frágil? W. R. Knorr, en particular, ha presentado una crítica precisa y densa.

No tengo capacidad para intervenir en esta discusión. Sólo subrayaría un punto que me concierne. B. L. Van der Waerden hace notar que también los griegos tuvieron algún conocimiento de dicha «ciencia neolítica», pero añade que «la transformaron completamente creando una ciencia deductiva fundada en definiciones, postulados y axiomas». Me parecía que precisamente esta «completa transformación», para ser explicable, debería situarse en el contexto intelectual del que he intentado analizar los rasgos principales, señalando su relación con las formas de pensamiento y de vida sociales que caracterizan la *Polis* griega.

Julio de 1987.
J.-P. VERNANT

INTRODUCCION

Desde el desciframiento de la escritura lineal B micénica, la data de los primeros textos griegos de que disponemos ha retrocedido medio milenio. Esta profundización de la perspectiva cronológica modifica todo el cuadro dentro del cual se sitúa el problema de los orígenes del pensamiento helénico. El mundo griego más antiguo, tal como lo podemos evocar a través de las tablillas micénicas, se halla emparentado, en muchos de sus rasgos, con los reinos contemporáneos del Cercano Oriente. Un mismo tipo de organización social, un género de vida análogo, una humanidad similar, se revelan en los escritos en lineal B de Cnosos, Pilos o Micenas y en los archivos en cuneiforme encontrados en Ugarit, en Alalakh, en Mari o en la Hattusa hitita. Por el contrario, cuando se encara la lectura de Homero el cuadro cambia: es otra sociedad, un mundo humano diferente el que se descubre en la Ilíada, como si desde la edad homérica los griegos no pudieran ya comprender exactamente el rostro de la civilización micénica a la cual se vinculaban y que, por intermedio de los aedos, creían hacer resurgir del pasado.

Tenemos que tratar de comprender, de situar con exactitud este corte en la historia del hombre griego. La religión y la mitología de la Grecia clásica hunden sus raíces muy directamente, según lo ha demostrado en particular M. P. Nilsson,[1] en el pasado micénico. Pero en otros dominios se evidencia una profunda ruptura. Cuando en el siglo XII antes de nuestra era el poderío micénico se quiebra bajo el avance de las tribus dóricas que irrumpen en la Grecia continental, no es una simple dinastía lo que sucumbe en el incendio que devora sucesivamente a Pilos y Micenas, sino que es un tipo de monarquía lo que se destruye para siempre; es toda una forma de vida social, que tenía como centro al palacio, lo que queda definitivamente abolido; es un personaje, el Rey divino, lo que desaparece del horizonte griego. El hundimiento del sistema micénico desborda ampliamente, en sus consecuencias, el dominio de la historia política y social. Repercute sobre el hombre griego mismo; modifica su universo espiritual, transforma algunas de sus actitudes psicológicas. La desaparición del Rey pudo desde entonces preparar, al término del largo y sombrío período de aislamiento y retracción que se denomina la Edad Media griega, una doble y solidaria innovación: la institución de la Ciudad y el nacimiento de un pensamiento racional. De hecho, cuando hacia el fin de la época geométrica (900-750) los griegos reanudan en Europa y en Jonia las relaciones interrumpidas durante varios siglos con Oriente; cuando redescubren, a través de las ci-

1. MARTÍN P. NILSSON, *The Minoan-mycenaean religion and its survival in greek religion,* 2.ª ed. Lund, 1950; cf. también: CHARLES PICARD, *Les religions préhelléniques,* París, 1948, y «La formation du polythéisme hellénique et les récents problèmes relatifs au linéaire B», en *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne,* París, 1960, pp. 168-177; G. PUGLIESE CARRATELLI, «Riflessi di culti micenei nelle tabelle di Cnosso a Pilo», en *Studi in onore de U. E. Paoli,* Florencia, 1965, pp. 1-6; I. S. STELLA, «La religione greca nei testi micenei», en *Numen,* 5, 1958, pp. 18-57.

vilizaciones que habían persistido inalteradas, ciertos aspectos de su propia vida pasada en la Edad del Bronce, no se limitan, como lo hicieran los micenios, al recurso de la imitación y la asimilación. En plena renovación orientalizante, el helenismo se afirma como tal frente al Asia, cual si al reanudar su contacto con Oriente adquiriera más conciencia de sí. Grecia se reconoce en una cierta forma de vida social y en un tipo de reflexión que definen a sus propios ojos su originalidad, su superioridad sobre el mundo bárbaro: en lugar de que el Rey ejerza su ominipotencia sin control ni límites en el secreto de su palacio, la vida política griega quiere ser objeto de un debate público, a plena luz del día, en el ágora, por parte de unos ciudadanos a quienes se define como iguales y de los cuales el Estado es ocupación común; en lugar de las antiguas cosmogonías asociadas a rituales reales y a mitos de soberanía, un nuevo pensamiento trata de fundar el orden del mundo sobre relaciones de simetría, de equilibrio, de igualdad entre los distintos elementos que integran el cosmos.

Si queremos levantar el acta de nacimiento de esta Razón griega, seguir el camino por donde ella ha podido desprenderse de una mentalidad religiosa, indicar lo que debe al mito y cómo lo ha superado, deberemos comparar, confrontrar con el telón de fondo del pasado micénico, este viraje del siglo VIII al siglo VII en que Grecia toma una nueva orientación y explora los caminos que le son propios: época de mutación decisiva que, en el momento mismo en que triunfa el estilo orientalizante, sienta los fundamentos del régimen de la *Polis* y asegura, mediante esta laicización del pensamiento político, el advenimiento político, el advenimiento de la filosofía.

CAPÍTULO I
EL CUADRO HISTORICO

En los albores del segundo milenio, el Mediterráneo nos marca todavía, a una y otra orilla, una factura entre Oriente y Occidente. El mundo egeo y la península griega se relacionan sin discontinuidad ni étnica ni cultural: por un lado, con la planicie Anatolia, a través del collar de perlas de las Cicladas y las Espóradas, y, por el otro, a través de Rodas, Cilicia, Chipre y la costa norte de Siria, con la Mesopotamia y el Irán. Cuando Creta se separa del cicládico, en el cual habían predominado las relaciones con Anatolia, y construye en Festo, Malia y Cnosos su primera civilización palatina (2000-1700), queda orientada hacia los grandes reinos del Cercano Oriente. Entre los palacios cretenses y los que recientes excavaciones han descubierto en Alalakh, en el bucle del Orontes y en Mari, sobre la ruta de caravanas que une la Mesopotamia con el mar, las semejanzas han parecido tan impresionantes que se ha podido ver en ellas la obra de una misma escuela de arquitectos, pintores y fresquistas.[1] Por la costa si-

1. Cf. LEONARD WOOLLEY. *A forgotten Kingdom,* Londres, 1953, y ANDRÉ PARROT, *Mission archéologique de Mari*, II, París, 1958.

ria los cretenses entraban igualmente en contacto con el Egipto del Nuevo Imperio, cuya influencia sobre ellos, aun sin ser tan decisiva como se podía suponer en la época de Evans, está, sin embargo, bien testimoniada.

Entre los años 2000 y 1900 a. C. irrumpe en la Grecia continental una población nueva. Sus casas, sus sepulturas, sus hachas de guerra, sus armas de bronce, sus útiles, su cerámica —esas vasijas grises minianas, tan características— son otros tantos rasgos que caracterizan la ruptura con los hombres y la civilización de la edad anterior, la heládica antigua. Los invasores, los minios, forman la vanguardia de las tribus que en oleadas sucesivas vendrán a fijarse en la Hélade, se instalarán en las islas, colonizarán el litoral de Asia Menor, crecerán en dirección al Mediterráneo occidental y hacia el Mar Negro y llegarán a constituir el mundo griego tal como lo conocemos en la edad histórica. Hayan descendido de los Balcanes o llegado de las estepas de la Rusia meridional, esos antepasados del hombre griego pertenecen a pueblos indoeuropeos, ya diferenciados por su idioma y que hablan un dialecto griego arcaico. Su aparición en las playas del Mediterráneo no constituye un fenómeno aislado. Un empuje paralelo se manifiesta por la misma época al otro lado del mar, con la llegada de los hititas indoeuropeos al Asia Menor y su expansión a través de la planicie anatolia. Sobre el litoral, en Tróade, la continuidad cultural y étnica que se había conservado durante cerca de un milenio, desde la Troya I hasta la Troya V (comienzo de Troya I: entre 3000 y 2600), se ha roto súbitamente. El pueblo que edifica la Troya VI (1900), ciudad principesca, más rica y poderosa que nunca, es pariente próximo de los minios de Grecia. Elabora la misma cerámica gris, torneada y cocida en hornos cerrados, que se difunde por la Grecia continental, las islas jonias, Tesalia y Calcídica.

Otro rasgo de civilización subraya las afinidades de ambos pueblos sobre las dos riberas del Mediterráneo. El caballo aparece en Troya con los hombres de la Troya VI. «Rica en caballos» es todavía, en el estilo formulista que Homero recoge de una antiquísima tradición oral, el epíteto que recuerda la opulencia del país dárdano. La reputación de los caballos de Troya, como la de sus tejidos, no fue sin duda extraña al interés que llevaba a los aqueos a aquella región, incluso antes de la expedición guerrera que, al destruir la ciudad del Príamo (Troya VII a), sirvió de punto de partida para la leyenda épica. Como los minios de Tróade, los de Grecia conocían también el caballo: debían haber practicado su domesticación en las estepas en que se habían detenido antes de su llegada a Grecia. La prehistoria del dios Poseidón muestra que, antes de reinar sobre el mar, un Poseidón equino (*Hippos* o *Hippios*) asociaba en el espíritu de los primeros helenos, como ocurría también con otros pueblos indoeuropeos, el tema del caballo a todo un complejo mítico: caballo-elemento líquido; caballo-aguas subterráneas, mundo infernal, fecundidad; caballo-viento, huracán, nube, tempestad...[2]

El lugar, la importancia, el prestigio del caballo en una sociedad, dependen en gran medida de su utilización para fines militares. Los primeros documentos griegos que nos ilustran a este respecto datan del siglo XVI: en estelas funerarias descubiertas en el círculo de tumbas en fosas de Micenas (1580-1500), escenas de batalla o de carrera representan a un guerrero de pie en su carro, que llevan al galope dos caballos. En esta época hace ya mucho tiempo que los minios, estrechamente mezclados con la población local de origen asiático, están establecidos en la Grecia continental, donde

2. Cf. F. SCHACHERMEYER, *Poseidon und die Entstehung des Griechischen Götterglaubens,* Berna, 1948.

la vida urbana ha comenzado a desarrollarse al pie de las fortalezas que son residencia de los jefes. Han entrado en contacto con la Creta minoica, en pleno auge tras la renovación que siguiera a la reconstrucción de los palacios destruidos por primera vez hacia 1700. Creta les ha revelado un modo de vida y de pensamiento enteramente nuevo para ellos. Se ha iniciado ya esa cretización progresiva del mundo micénico que culminará, después de 1450, en una civilización palatina común a las islas y a la Grecia continental. Pero el carro de guerra, el carro ligero tirado por dos caballos, no podría ser un aporte cretense. En la isla el caballo no aparece antes del Minoico reciente I (1580-1450). Si ha habido préstamo, los minoicos serían más bien los deudores en este terreno. Por el contrario, los carros acusan todavía las analogías entre el mundo micénico o aqueo, en vías de edificarse, y el reino de los hititas, que adopta hacia el siglo XVI esta táctica de combate, tomándola de sus vecinos del este, los hurritas de Mitanni, población no indoeuropea, pero que reconocía la soberanía de una dinastía indoirania. A los pueblos familiarizados ya con la cría del caballo, la carretería hubo de plantearles nuevos problemas de selección y adiestramiento. Un eco de esto se encuentra en el tratado de hipología redactado por un tal Kikkuli, del país de Mitanni, y que fue traducido al hitita. En las relaciones que se establecieron a principios del siglo XIV entre los hititas y los que ellos llaman los achaiwoi (los aqueos o micenios), tuvieron parte las preocupaciones de orden ecuestre. Los archivos reales hititas de Hatussa, entre otras naciones de la Ahhiyawa (la Acaya), consignan la residencia de príncipes aqueos, entre ellos Tawagalawas (¿Etéocles?), llegados a la corte para perfeccionarse allí en la conducción del carro. ¿Habrá que relacionar con el nombre del rey hitita Mursilis el del auriga de Enomao, Mirtilo? De éste se conoce el papel que representó en la leyenda

de Pélope, antepasado de la dinastía de los atridas, reyes de Micenas.

Enomao, reina de Pisa, en la Élida. Tiene una hija, Hipodamia. Quien quiera casarse con ella, tendrá que ganársela a su padre en una carrera de caballos. La derrota significará la muerte. Se han presentado muchos pretendientes. Todos ellos han sido derrotados por el rey, cuyos caballos son invencibles, y sus cabezas decoran los muros del palacio. Con la ayuda de Hipodamia, Pélope soborna a Mirtilo, el auriga del rey, y obtiene su complicidad: el carro de Enomao, cuyo eje ha sido estropeado, se rompe en plena carrera. Pélope triunfa así en la prueba del carro, y, en una sola victoria, gana a la doncella domadora de caballos y alcanza la soberanía real. En cuanto a Mirtilo, auriga demasiado hábil y demasiado emprendedor, Pélope se desembarazará de él en el momento oportuno. Los dioses lo convertirán en la constelación del Auriga, que brilla en el cielo nocturno.

Este relato de habilitación para la realeza coloca la prueba del carro bajo el patrocinio de Poseidón, el antiguo dios-caballo, que aparece, en esta fase de la civilización micénica, no ya en su aspecto pastoril, sino como un señor del carro, guerrero y aristocrático. En efecto, es el altar de Poseidón en Corinto (un Poseidón Hippios y Damaios), el que, elegido para señalar el término de la carrera, consagra al vencedor a su llegada. Por otra parte, Pélope está estrechamente asociado en su leyenda a Poseidón. El joven, después de la prueba de iniciación en que muere despedazado y cocido en el caldero de su padre, renace e inmediatamente es «raptado» por Poseidón. El dios hace de él su «copero», según una práctica cuyo arcaísmo se ha conservado en las sociedades guerreras de Creta y que Estrabón nos la da a conocer tomándola de Éforo:[3] El rapto está sometido a un protocolo riguroso, con regalos ofrecidos por el raptor, cuya vida va a compartir el adolescente durante un retiro de dos

3. ESTRABÓN, X, 483, c; cf. LOUIS GERNET, «Droit et prédroit en Gréce ancienne», *L'Année Sociologique,* 1951, pp. 389 y ss.

meses. En el momento de su liberación el joven recibe un conjunto de obsequios reglamentarios: su equipo bélico, un buey y una copa. A Pélope le ofrece Poseidón también el regalo que simboliza los poderes que adquirió en su trato con el dios: un carro.

La técnica del carro, que exige un aprendizaje difícil, debió reforzar la especialización de la función guerrera, rasgo característico de la organización social y de la mentalidad de los pueblos indoeuropeos. Por otra parte, la necesidad de disponer de una reserva numerosa de carros a fin de concentrarlos en el campo de batalla, supone un Estado centralizado, suficientemente extendido y poderoso, en que los aurigas, cualesquiera que sean sus privilegios, estén sometidos a una autoridad única.

Tal debió ser, en efecto, la fuerza militar del reino micénico que, desde 1450 —lo sabemos desde el desciframiento de la escritura lineal B— pudo dominar Creta, establecerse en el palacio de Cnosos y ocuparlo hasta su destrucción final, el incendio de 1400, provocado tal vez por una sublevación indígena. La expansión micénica, que se prolongó desde el siglo XIV hasta el siglo XII, lleva a los aqueos a apoderarse, en el Mediterráneo oriental, de las paradas de postas de los cretenses, a quienes en mayor o menor medida reemplazan por todas partes, con ciertos desplazamientos en el tiempo según los lugares. Desde la aurora del siglo XIV colonizan a Rodas. Tal vez haya que situar en esta isla, al abrigo de los ataques del continente, el reino de Ahhiyawa, cuyo monarca es tratado por el rey hitita con las consideraciones debidas a un igual. Desde Rodas el rey de Acaya podía controlar los distintos puntos de la costa anatólica en que sus hombres se habían establecido y habían fundado colonias. La presencia aquea está testimoniada en Mileto (la Milawunda o Milawata hitita), en Colofón, en Claros, más al norte de Lesbos,

en Tróade sobre todo, con la cual las relaciones fueron estrechas y, por último, sobre la costa meridional, en Cilicia y en Panfilia. También a principios del siglo XIV los micenios se instalan por la fuerza en Chipre y construyen en Enkomi una fortaleza semejante a las de Argólida. De allí pasan a la costa de Siria, vía de tránsito hacia la Mesopotamia y hacia Egipto. En Ugarit, que hace comercio de cobre con Chipre, una colonia cretense, en el siglo XV influyó en la cultura y hasta en la arquitectura de la ciudad. En el siglo siguiente cede el puesto a una población micénica suficientemente bien equipada como para ocupar un barrio de la ciudad. En la misma época, Alalakh, a orillas del Orontes, puerto del Éufrates y de la Mesopotamia, pasa a ser un centro aqueo importante. Más al sur, los aqueos penetran hasta Fenicia, en Biblos, y Palestina. En toda esta región se elabora una civilización común chipromicénica, en que los elementos minoicos, micénicos y asiáticos se funden íntimamente, y que dispone de una escritura derivada, como el silabario micénico, de la lineal A. Egipto, que había sostenido, especialmente a lo largo del siglo XV, un comercio ininterrumpido con los cretenses, se abre a los micenios, a quienes acoge libremente entre 1400 y 1340. Allí también los *keftiou*, los cretenses, son poco a poco eliminados en beneficio de sus rivales; Creta ya no desempeña, como en el período anterior, el papel de intermediario entre Egipto y el continente griego. Tal vez hay una colonia micénica en El-Amarna cuando Amenotep IV, conocido por el nombre de Akhenatón, se establece allí entre 1380 y 1350, abandonando la antigua capital de Tebas.

Así pues, en todas las regiones adonde los ha conducido su espíritu aventurero, los micenios aparecen estrechamente asociados a las grandes civilizaciones del Mediterráneo oriental, integradas en ese mundo del Cercano Oriente que, pese

a su diversidad, constituye un conjunto por la amplitud de sus contactos, intercambios y comunicaciones.

BIBLIOGRAFÍA

V. GORDON CHILDE, *The dawn of european civilization,* 6.ª ed., Londres, 1957; H. L. LORIMER, *Homer and the monuments,* Londres, 1950; A. SEVERYNS, *Grèce et Proche-Orient avant Homère,* Bruselas, 1960; STERLING DOW, «The greeks in the bronze age», en *Rapports du XIe. Congrès international des sciences historiques, 2. Antiquité,* Upsala, 1960, pp. 1-34; DENYS L. PAGE, *History and homeric Iliad,* Berkeley y Los Angeles, 1959; *The Aegean and the Near East, Studies presented to Hetty Goldman,* Nueva York, 1956.

CAPÍTULO II
LA MONARQUIA MICENICA

El desciframiento de las tablillas en lineal B ha resuelto ciertas cuestiones planteadas por la arqueología y ha suscitado otras nuevas. A los problemas ordinarios de interpretación se agregan dificultades de lectura, ya que la lineal B, derivada de una escritura silábica no creada para representar el griego, expresa muy imperfectamente los sonidos del dialecto hablado por los micenios. Por otra parte, el número de documentos que poseemos es reducido todavía: no se dispone de verdaderos archivos, sino de algunos inventarios anuales escritos sobre ladrillos crudos, que indudablemente habrían sido borrados para volver a utilizarlos si el incendio de los palacios, al cocerlos, no los hubiera conservado. Un solo ejemplo bastará para demostrar las lagunas de nuestra información y las precauciones que se imponen. La palabra te-re-ta, que aparece frecuentemente en los textos, ha recibido no menos de cuatro interpretaciones: sacerdote, hombre del servicio feudal; barón, hombre del *damos* obligado a prestaciones, sirviente. Por lo tanto, no se puede tener la pretensión de dar el esquema de la organización social micénica. Sin em-

bargo, aún las más opuestas interpretaciones concuerdan en algunos puntos que quisiéramos destacar y que se pueden considerar suficientemente establecidos en el estado actual de nuestras fuentes.

La vida social aparece centrada en torno del palacio, cuya función es religiosa, política, militar, administrativa y económica a la vez. En este sistema de economía que se denomina palatina, el rey concentra y reúne en su persona todos los elementos del poder, todos los aspectos de la soberanía. Por intermedio de sus escribas, que constituyen una clase profesional enraizada en la tradición, merced a una jerarquía compleja de dignatarios de palacio y de inspectores reales, el rey controla y reglamenta minuciosamente todos los sectores de la vida económica, todos los dominios de la actividad social.

Los escribas contabilizan en sus archivos lo concerniente al ganado y a la agricultura, la tenencia de las tierras, evaluadas en medidas de cereales (monto de los tributos o raciones de semillas) —los distintos oficios especializados, con las asignaciones de materias primas y los encargos de productos elaborados—, la mano de obra, disponible u ocupada —los esclavos, hombres, mujeres y niños, los de los particulares y los del rey—, las contribuciones de toda índole impuestas por el palacio a los individuos y a las colectividades, los bienes ya entregados, los que quedan por percibir —las levas de hombres en ciertas poblaciones, a fin de equipar de remeros los navíos reales—, la composición, los comandos, el movimiento de las unidades militares, los sacrificios a los dioses, las tasas previstas para las ofrendas, etc.

En una economía de esta clase no parece haber lugar para el comercio privado. Si existen términos que significan adquirir o ceder, no se encuentra testimonio de forma alguna de pago en oro o en plata o de una equivalencia establecida entre mercancías y metales preciosos. Aparentemente, la administración real reglamentaba la distribución y el intercam-

bio, así como la producción de los bienes. Por intermedio del palacio, que, en el centro de la red ejerce el control del doble circuito de prestaciones y pagos, circulan y se intercambian los productos, los trabajos, los servicios, igualmente codificados y contabilizados, ligando entre sí los distintos elementos del país.

Este régimen se ha podido denominar monarquía burocrática. El término, que tiene resonancias demasiado modernas, subraya uno de los aspectos del sistema, pues su lógica lo lleva a un control cada vez más riguroso, cada vez más amplio, hasta detalles que hoy nos parecen insignificantes. Se lo debe comparar con los grandes Estados fluviales del Cercano Oriente, cuya organización parece responder, en parte al menos, a la necesidad de coordinar en una vasta escala de trabajos de desecamiento, irrigación y conservación de canales indispensables para la vida agrícola. ¿Los reinos micénicos tuvieron que resolver problemas análogos? Efectivamente, el desecamiento del lago Copaís se emprendió en la época micénica. Pero, ¿qué ocurrió con las planicies de Argólida, Mesenia y Atica? No parece que las necesidades técnicas del aprovechamiento del suelo según un plan de conjunto hayan podido suscitar o favorecer en Grecia una centralización administrativa avanzada. La economía rural de la Grecia antigua aparece dispersada en la escala de la aldea; la coordinación de los trabajos no va más allá del grupo de los vecinos.

No sólo en el dominio de la agricultura se distingue el mundo micénico de las civilizaciones fluviales del Cercano Oriente. Aun reconociendo la función del palacio como eje de la vida social, L. R. Palmer ha señalado claramente los rasgos que vinculan a la sociedad micénica con el mundo indoeuropeo. La analogía es impresionante sobre todo con los hititas, quienes, aun orientalizándose, han conservado ciertas instituciones características ligadas a su organización militar. Alrede-

dor del rey, la gran familia hitita agrupa los personajes más próximos al soberano. Son dignatarios del palacio, cuyos títulos destacan sus elevadas funciones administrativas pero que ejercen también comandos militares. Junto con los combatientes que están bajo sus órdenes, forman el *pankus*, asamblea que representa a la comunidad hitita, es decir que agrupa el conjunto de los guerreros con exclusión del resto del pueblo, según el esquema que contrapone, en las sociedades indoeuropeas, el guerrero al hombre de la aldea, pastor o agricultor. En esta nobleza guerrera, constituida en clase separada y, por lo menos en lo que a los más grandes concierne, alimentada en sus feudos por paisanos afincados en las tierras, se reclutan los aurigas, fuerza principal del ejército hitita. La institución del *pankus* puede haber dispuesto, en su origen, de poderes amplios: la monarquía habría comenzado por ser electiva; posteriormente, a fin de evitar las crisis de sucesión, se habría sustraído a la asamblea de los guerreros la ratificación del nuevo rey; finalmente, el *pankus*, del que se habla por última vez en una proclama del rey Telepino de fines del siglo XVI, habría caído en desuso; la monarquía hitita se habría aproximado así al modelo de las monarquías absolutas orientales, apoyándose menos en una clase de nobles cuyos servicios militares fundaban sus prerrogativas políticas, que en una jerarquía de administradores directamente dependientes del rey.[1]

El ejemplo hitita ha sido invocado por los eruditos que oponen a la interpretación «burocrática» de la monarquía micénica un esquema de rasgos «feudales». En realidad, ambas expresiones parecen ser igualmente inadecuadas y, en su misma oposición, anacrónicas. En efecto, en todos los peldaños de la administración palatina hay un vínculo personal de su-

1. Cf. O. R. GORNEY, *The Hittites.* Londres, 1952.

misión que une a los distintos dignatarios del palacio con el rey: éstos no son funcionarios al servicio del Estado sino servidores del rey, encargados de manifestar, dondequiera que su confianza los haya colocado, aquel poder absoluto de mando que se encarna en el monarca. Se comprueba también, dentro del cuadro de la economía palatina, junto a una división a menudo muy detallada de las tareas y a una especialización funcional con una verdadera catarata de vigilantes y supervigilantes, cierta fluctuación en las atribuciones administrativas, que se superponen unas a otras, ejerciendo cada representante del rey, por delegación y en su propio nivel, una autoridad cuyo principio cubre sin límites todo el campo de la vida social.

El problema no está, pues, en oponer el concepto de monarquía burocrática al de monarquía feudal, sino en señalar, por detrás de los elementos comunes al conjunto de las sociedades de economía palatina, los rasgos que definen más precisamente el caso micénico y que tal vez expliquen por qué este tipo de soberanía no sobrevivió en Grecia a la caída de las dinastías aqueas.

En esta perspectiva resulta frustífero el parangón con los hititas, porque destaca en todo su relieve las diferencias que separan al mundo micénico de la civilización palatina de Creta que le ha servido de modelo. El contraste entre esas dos monarquías se plasma en la arquitectura de sus palacios.[2] Los de Creta, dédalos de habitaciones dispuestas en aparente desorden en derredor de un patio central, están edificados en el mismo plano que la tierra circundante, sobre la que se abren sin defensa por medio de amplias calles que terminan en el

2. J. D. S. PENDLEBURY, *A handbook, to the Palace of Minos. Knosos with its dependencies,* Londres, 1954; GEORGE E. MYLONAS, *Ancient Mycenae,* Londres, 1957.

palacio. La mansión micénica, con el *megaron* y la sala del trono en el centro, es una fortaleza rodeada de muros, una guarida de jefes, que domina y vigila el llano que se extiende a sus pies. Construida para resistir un asedio, esta fortaleza resguarda, junto a la residencia principesca y sus dependencias, las casas de los familiares del rey, jefes militares y dignatarios palatinos. Su función militar parece, sobre todo, defensiva: preserva el tesoro real, en el cual, junto con las reservas normalmente controladas, acumuladas y repartidas por el palacio dentro del cuadro de la economía del país, se acumulan bienes preciosos de otra clase. Se trata de productos de una industria suntuaria: sortijas, copas, trípodes, calderos, piezas de orfebrería, armas artísticamente trabajadas, lingotes de metal, tapices, telas bordadas. Símbolos de poder e instrumentos de prestigio personal expresan en la riqueza un aspecto propiamente regio. Constituyen la materia de un comercio generoso que desborda ampliamente las fronteras del reino. Objeto de dádivas y contradádivas, sellan alianzas matrimoniales y políticas, crean obligaciones de servicio, recompensan a los vasallos, establecen, hasta en países lejanos, vínculos de hospitalidad; son también objeto de competición y de conflicto: como se los recibe de regalo, se los conquista también armas en mano; se organiza una expedición guerrera o se destruye una ciudad para apoderarse del tesoro. Finalmente, se prestan, más que otras formas de riqueza, a una apropiación individual que podrá perpetuarse más allá de la muerte: colocadas al lado del cadáver como «pertenencias» del difunto, lo seguirán a su tumba.[3]

El testimonio de las tablillas nos permite precisar este es-

3. Cf. la oposición de los *Ktèmata*, bienes adquiridos por el individuo y de los cuales tiene él la libre disposición —en particular su parte de botín—, y de los *patrôa*, bienes adscriptos al grupo familiar, que son inalienables.

quema de la corte y del palacio micénicos. En la cima de la organización social, el rey lleva el título de wa-na-ka, *ánax*. Su autoridad parece ejercerse en todos los niveles de la vida militar: es el palacio el que reglamenta los comandos de armas, el equipamiento de los carros, las levas, la subordinación, composición y movimiento de las unidades. Pero la competencia del rey no queda limitada ni al dominio de la guerra ni al de la economía. El *ánax* gobierna también la vida religiosa: ordena con precisión su calendario, vela por la observancia del ritual y la celebración de las fiestas en honor de los distintos dioses. Fija los sacrificios, las oblaciones vegetales, las tasas de las ofrendas exigibles a cada cual según su categoría. Cabe pensar que si el poderío real se ejerce así en todos los dominios, es porque el soberano, como tal, se encuentra especialmente en relación con el mundo religioso, asociado a una clase sacerdotal que se presenta numerosa y potente.[4] En apoyo de esta hipótesis, nótese que en Grecia se ha perpetuado, hasta dentro del cuadro mismo de la ciudad, el recuerdo de una función religiosa de los reyes, y que ese recuerdo ha sobrevivido bajo una forma mítica, la del rey divino, mágico, señor del tiempo, dispensador de la fertilidad. A la leyenda cretense de Minos, que se somete cada nueve años en la caverna del Ida a la prueba que tiene que renovar, mediante un contacto directo con Zeus, su poder real,[5] responde en Esparta la ordalía que cada nueve años imponen los éforos a sus dos reyes, escrutando el cielo en el secreto de la noche, para leer en él si los soberanos no habrán cometido tal vez alguna falta que los descalifique para el ejercicio de la función real. Piénsese también en el rey hitita, que aban-

4. Cf. M. Lejeune, «Prêtres et prêtesses dans les documents myceniens», en *Hommage à Georges Dumézil, Latomus,* 45, pp. 129-139.
5. *Odisea,* XIX, 179.

dona en plena campaña la conducción de sus ejércitos si sus obligaciones religiosas le exigen retornar a la capital para realizar en ella, en la fecha prefijada, los ritos a su cargo.

Al lado del wa-na-ka, el segundo personaje del reino, el la-wa-ge-tas, representa al jefe del *laós*, propiamente el pueblo en armas, el grupo de los guerreros. Los e-qe-ta, *hepetai* (cf. el homérico *hetairoi*), los compañeros que llevan como uniforme un manto de modelo especial, son, como la gran familia hitita, dignatarios del palacio que constituyen el séquito del rey, al mismo tiempo que jefes puestos al frente de una *okha*, de una unidad militar, u oficiales que aseguran las relaciones de la corte con los comandos locales. Tal vez correspondan igualmente al *laós* los te-re-ta, *telestái*, si se admite con Palmer que se trata de hombres del servicio feudal, de barones feudales. Tres de ellos serían, según una tablilla de Pilos, personajes tan importantes como para poseer un *témenos*, privilegio del wa-na-ka y del la-wa-ge-tas.[6] El *témenos* designa en la epopeya, en la cual es el único de todos los términos del vocabulario micénico relativo a bienes raíces que se ha mantenido, una tierra, de labrantío o vitícola, ofrecida, con los campesinos que la ocupan, al rey, a los dioses o a algún personaje importante, en recompensa de sus servicios excepcionales o de sus hazañas bélicas.

La tenencia del suelo se presenta como un sistema complejo, que hace más oscura aún la ambigüedad de muchas expresiones.[7] La plena posesión de una tierra, así como su usu-

6. La interpretación de esta tablilla es discutida. Otros documentos parecen, por el contrario, asociar estrechamente los te-re-ta al *damos*. Se trataría, entonces, de campesinos sometidos a prestaciones.

7. La complejidad del régimen territorial se advierte en el vocabulario, sumamente diferenciado, muchos de cuyos términos continúan oscuros. Se discute acerca del sentido de palabras como ka-ma, ko-to-no-o-ko, wo-wo, o-na-to. Este último término designa una locación, sin que se pueda preci-

fructo, parece haber implicado, como contrapartida, servicios y prestaciones múltiples. Es a menudo difícil resolver si un término tiene una significación puramente técnica (tierra inculta, tierras privadas con propietarios, a diferencia de las tierras de labrantío, tierra de mayor o menor dimensión), o si designa un ordenamiento social. Sin embargo, se perfila claramente una oposición entre dos tipos de tenencia de las tierras que designan las dos formas diferentes que puede tener una ko-to-na, un lote o porción de tierra. Las ki-ti-me-na ko-to-na son tierras privadas con propietarios, a diferencia de las ke-ke-me-na ko-to-na, adscriptas al *damos*, tierras comunales de los demas aldeanos, propiedades colectivas del grupo rural, cultivadas según el sistema del *open-field* y que tal vez son objeto de una redistribución periódica. También sobre este punto L. R. Palmer ha señalado una semejanza sugestiva con el código hitita, que distingue, asimismo, dos formas de tenencia del suelo. La del hombre del servicio feudal, el guerrero, depende directamente del palacio y retorna a éste cuando se interrumpe el servicio. Por el contrario, los «hombres de las herramientas», esto es los artesanos, disponen de una tierra llamada «de la aldea» que la colectividad rural les concede durante un tiempo y que recupera cuando ellos se van.[8] Recuérdense también los hechos indios que dan prueba de una estructura análoga. Al vaiçya, el agricultor (viç,

---

sar en qué formas se la realizaba. Cabe pensar, por otra parte, que en lo que concierne a la tierra comunal del *damos*, las tablillas no mencionan más que las enajenaciones que se han hecho de ella, a título transitorio o definitivo. ¿Había, finalmente, aparte del *damos* y de los esclavos, una población servil adscripta a la tierra? No podríamos decirlo.

8. Cf. la interpretación, propuesta por PALMER, del término griego *demiurgós*: no «el que trabaja para el público», sino «el que cultiva una tierra de la población»; *contra* cf. KENTARÓ MURAKAWA, «Demiurgos», en *Historia*, 6, 1957, pp. 385-415.

cf. latín *vicus*, griego *oikos*, grupo de casas), es decir al hombre de la aldea, se opone el ksatrya, el guerrero (de ksatram: poder, posesión), el hombre de la posesión individual, como el barón micénico es el hombre de la ki-ti-me-na ko-to-na, de la tierra de propiedad individual, en contraposición a la tierra comunal de la aldea. En consecuencia, las dos formas diferentes de tenencia del suelo responderían en la sociedad micénica, a una polaridad más fundamental: frente al palacio, a la corte, a todos los que de él dependen, ya directamente, ya en cuanto a la tenencia de sus feudos, se entrevé un mundo rural, organizado en villorrios con vida propia. Esos «demos» aldeanos disponen de una parte de las tierras en las cuales se asientan; reglamentan, de conformidad con las tradiciones y las jerarquías locales, los problemas que plantean, en su nivel, los trabajos agrícolas, las actividades pastoriles y las relaciones de vecindad. Es en ese cuadro provincial donde aparece, inesperadamente, el personaje que lleva el título que normalmente hubiésemos traducido por rey, el pa-si-re-u, el *basiléus* homérico. No es precisamente el rey en su palacio, sino un simple señor, dueño de un dominio rural y vasallo del *ánax*. Este vínculo de vasallaje, en un sistema de economía en que todo está contabilizado, reviste también la forma de una responsabilidad administrativa: vemos al *basiléus* que vigila la distribución de las asignaciones en bronce destinada a los herreros que, en su territorio, trabajan para el palacio. Y, naturalmente, él mismo contribuye, con otros ricos señores del lugar, según una cuota debidamente fijada, a esos suministros de metal.[9] Junto al *basiléus*, un Consejo

9. La asimilación del pa-si-re-u al *basiléus* ha sido recientemente discutida. Según PALMER, se trataría de un oficial provincial que controlaba los equipos de metalúrgicos que trabajaban para el palacio. Cf. L. R. PALMER, «Linear B texts of economic interest», *Serta Philologica Aenipontana*, 7-8, 1961, pp. 1-12.

de los Ancianos, la ke-ro-si-ja (*gerousía*), confirma esta relativa autonomía de la comunidad aldeana. En esta asamblea intervienen, sin duda, los jefes de las casas más poderosas. Los simples villanos, hombres del *damos* en sentido propio, que proveen de peonaje al ejército y que, para adoptar la fórmula homérica, no cuentan más en el consejo que en la guerra, son, en el mejor de los casos, espectadores, escuchan en silencio a los que tienen título para hablar y no expresan sus sentimientos más que con un rumor de aprobación o descontento.

Otro personaje, el ko-re-te, asociado al *basiléus*, aparece como una suerte de prefecto de la aldea. Cabría preguntarse si esta dualidad de direcciones en el nivel local no corresponde a la que hemos comprobado en el cuadro del palacio: como el *ánax*, el *basiléus* tendría prerrogativas principalmente religiosas (piénsese en los *phylobasiléis* de la Grecia clásica); el ko-re-te, como el la-wa-ge-tas, ejercería una función militar.

Habría que relacionar el término con *koiros*, tropa armada; tendría el sentido del *kóiranos* homérico, casi sinónimo de *hegemon*, pero que, asociado a *basiléus*, parece indicar, si no una oposición, por lo menos una popularidad, una diferencia de planos. Por lo demás, el llamado Klumenos, ko-re-te de la aldea de I-te-re-wa dependiente del palacio de Pilos, figura en otra tablilla como comandante de una unidad militar; una tercera le da el calificativo de mo-ro-pa (*moiropas*), poseedor de una moira, de un lote de tierra.[10]

Por incompleta que sea nuestra información, parece posible extraer de ella algunas conclusiones generales referentes a los rasgos característicos de las monarquías micénicas.

10. MARTÍN S. RUIPÉREZ, «KO-RE-TE et PO-RO-KO-RO-TE-RE, Remarques sur l'organisation militaire mycénienne», en *Études Mycéniennes. Actes du Coiloque international sur les textes mycéniens,* pp. 105-120; contra: J. TAILLARDAT, «Notules mycéniennes. Mycénien Ke-re-te et homérique, en *Revue des Études grecques,* 73, 1960, pp. 1-5.

1. Ante todo, su aspecto belicoso. El *ánax* se apoya en una aristocracia guerrera, los aurigas, sometidos a su autoridad, pero que constituyen, dentro del cuerpo social y de la organización militar del reino, un grupo privilegiado, con su organización particular, su modo de vida propio.

2. Las comunidades rurales no están, respecto del palacio, en una dependencia tan absoluta que no puedan subsistir sin él. Suprimido el control real, el *damos* continuaría trabajando las mismas tierras con las mismas técnicas. Como en el pasado, pero en un marco en adelante ya puramente aldeano, tendría que alimentar a los reyes y a los ricos señores del lugar por medio de entregas, obsequios y prestaciones más o menos obligatorias.

3. La organización del palacio, con su personal administrativo, sus técnicas de contabilidad y de control, su reglamentación estricta de la vida económica y social, presenta un carácter de imitación. Todo el sistema reposa sobre el empleo de la escritura y la constitución de archivos. Son los escribas cretenses, pasados al servicio de las dinastías micénicas, quienes, transformando la escritura lineal usada en el palacio de Cnosos (lineal A) a fin de adaptarla al dialecto de los nuevos señores (lineal B), les han aportado los medios de implantar en la Grecia continental los métodos administrativos propios de la economía palatina. La extraordinaria fijeza del idioma de las tablillas a través del tiempo (más de 150 años separan las fechas de los documentos de Cnosos y de Pilos)[11] y del espacio (Cnosos, Pilos, Micenas, pero también Tirinto, Tebas, Orcómeno), muestra que se trata de una tradición man-

11. Si se acepta, en cuanto a los documentos de Cnosos, la datación de A. J. Evans. Sobre la controversia que han planteado a este propósito L. R. Palmer y S. Hood, cf. J Raison, «Une controverse sur la chronologie cnossienne», en *Bull de l'Ass. Guillaume Budé,* 1961, pp. 305-319.

tenida dentro de grupos estrictamente cerrados. A los reyes micénicos, aquellos centros especializados de escribas cretenses les suministraron, al mismo tiempo que las técnicas, los esquemas para la administración de sus palacios.

Para los monarcas de Grecia, el sistema palatino representaba un notable instrumento de poder. Daba la posibilidad de establecer un control riguroso del Estado sobre un extenso territorio. Absorbía y les permitía acumular toda la riqueza del país y concentraba, bajo una dirección única, recursos y fuerzas militares importantes. Posibilitaba también las grandes aventuras en países lejanos, para establecerse en tierras nuevas o para ir a buscar, allende los mares, el metal y los productos que faltaban en el continente griego. Se advierte una estrecha relación entre el sistema de economía palatina, la expansión micénica a través del Mediterráneo y el desarrollo en Grecia misma, junto a la vida agrícola, de una artesanía ya muy especializada, organizada en gremios según el modelo oriental.

La invasión dórica destruye todo este conjunto. Rompe, por muchos siglos, los vínculos de Grecia con Oriente para convertirse en una barrera. Aislado, replegado sobre sí mismo, el continente griego retorna a una forma de economía puramente agrícola. El mundo homérico no conoce ya una división del trabajo comparable a la del mundo micénico ni el empleo en una escala tan vasta de la mano de obra servil. Desconoce las múltiples corporaciones de «hombres de las herramientas», agrupadas en las cercanías del palacio o situadas en las aldeas para ejecutar allí las órdenes reales. Al caer el imperio micénico, el sistema palatino se derrumba por entero; jamás volverá a levantarse. El término *ánax* desaparece del vocabulario propiamente político. Lo reemplaza, en su empleo técnico, para designar la función real, la palabra

basiléus, cuyo valor estrictamente local hemos visto y que, más que a una persona única que concentre en sí todas las formas del poder, designa, empleada en plural, una categoría de grandes que se sitúan, tanto unos como otros, en la cúspide de la jerarquía social. Suprimido el reinado del *ańax*, no se encuentran huellas ya de un control organizado por el rey, de un aparato administrativo, ni de una clase de escribas. La escritura misma desaparece, como arrastrada por el derrumbe de los palacios. Cuando los griegos vuelven a descubrirla, a fines del siglo IX, tomándola esta vez de los fenicios, no será sólo una escritura de otro tipo, fonética, sino producto de una civilización radicalmente distinta: no la especialidad de una clase de escribas, sino el elemento de una cultura común. Su significación social y psicológica se habrá transformado —podríamos decir invertido—: la escritura no tendrá ya por objeto la creación de archivos para uso del rey en el secreto de un palacio, sino que responderá en adelante a una función de publicidad; va a permitir divulgar, colocar por igual ante los ojos de todos, los diversos aspectos de la vida social y política.

BIBLIOGRAFÍA

JOHN CHADWICK, *The decipherment of Linear B*, Cambridge, 1958; *Études mycéniennes, Actes du Colloque international sur les textes mycéniens*, París, 1956; L. R. PALMER, *Achaeans and Indo-europeans*, Oxford, 1955; M. VENTRIS y J. CHADWICK, *Documents in mycenaean greek*, Cambridge, 1956.

Sobre las estructuras sociales y el régimen territorial: W. E. BROWN, «Landtenure in mycenaean Pylos», en *Historia*, 5, 1956, pp. 385-400; E. L. BENNETT, «The landholders of Pylos», en *American Journal of Archaeology*, 60, 1956, pp. 103-133; M. I. FINLEY, «Homer and Mycenae: Property and tenure», en *Historia*, 6, 1957, pp. 133-159 y «The mycenaean tablets and economic history», en *The economic history review*, 2.ª serie, 10, 1957, pp. 128-141 (con una réplica de L. R. PALMER, ibíd., 11, 1958, pp. 87-96); M.

S. RUIPÉREZ, «Mycenaean land-division and livestock grazing», en *Minos*, 5, pp. 174-207; G. THOMSON, «On greek land tenure», en *Studies Robinson*, II, pp. 840-857; E. WILL, «Aux origines du régime foncier grec», en *Revue des Ètudes Anciennes*, 59, 1957, pp. 5-50.

CAPÍTULO III
LA CRISIS DE LA SOBERANIA

La caída del poderío micénico y la expansión de los dorios en el Peloponeso, en Creta y hasta en Rodas, inauguran una nueva edad de la civilización griega. La metalurgia del hierro sucede a la del bronce. La incineración de los cadáveres reemplaza en amplia medida a la práctica de la inhumación. La cerámica se transforma profundísimamente: abandona las escenas de vida animal y vegetal y adopta la decoración geométrica. División neta de las partes de la vasija, reducción de las formas a modelos claros y simples, obediencia a principios de aridez y de rigor que excluyen los elementos místicos de tradición egea: tales son los rasgos del nuevo estilo geométrico. T. B. L. Webster llega a hablar, incluso, a este respecto, de una verdadera revolución:[1] en este arte despojado, reducido a lo esencial, reconoce una actitud del espíritu que, en su opinión, caracteriza por igual las demás innovaciones del mismo período: los hombres han tomado conciencia ya de un pasado separado del presente, diferente de él (la

1. T. B. L. WEBSTER, *From Mycenae to Homer,* Londres, 1958.

Edad del Bronce, edad de los héroes, contrasta con los tiempos nuevos, vaciados en hierro); el mundo de los muertos se ha alejado, se ha separado, del mundo de los vivos (la cremación ha roto el nexo del cadáver con la tierra); se interpone una distancia infranqueable entre los hombres y los dioses (la personalidad del Rey divino ha desaparecido). Así, en muchos terrenos, una delimitación más rigurosa de los distintos planos de lo real prepara la obra de Homero, de la poesía épica que, en el seno mismo de la religión, tiende a descartar el misterio.

En este capítulo quisiéramos destacar sobre todo el alcance de las transformaciones sociales que más directamente han repercutido sobre los esquemas del pensamiento. El primer testimonio de tales transformaciones es el de la lengua. De Micenas a Homero, el vocabulario de los títulos, de los grados, de las funciones civiles y militares, de la tenencia del suelo, desaparece casi por entero. Los pocos términos que subsisten, como *basiléus* o *témenos*, no conservan ya, una vez destruido el antiguo sistema, exactamente el mismo valor. ¿Quiere ello decir que no hay entre el mundo micénico y el mundo homérico ninguna continuidad, ninguna comparación posible? Así se ha pretendido.[2] Sin embargo, el cuadro de un pequeño reino como Itaca, con su *basiléus*, su asamblea, sus nobles turbulentos, su *demos* silencioso en segundo plano, prolonga y aclara, evidentemente, ciertos aspectos de la monarquía micénica. Cierto es que son aspectos provinciales que quedan al margen del palacio. Pero precisamente la desaparición del *ánax* parece haber dejado subsistir en forma simultánea las dos fuerzas sociales con las cuales había tenido que transigir su poder: de una parte, las comunidades aldea-

2. Cf. especialmente M. I. FINLEY, «Homer and Mycenae»: Property and tenure», en *Historia*, 1957, pp. 138-159.

nas y, de la otra, una aristocracia guerrera, cuyas familias más nobles conservan por igual, como privilegio del *genos*, ciertos monopolios religiosos. Entre esas fuerzas opuestas, que pone en libertad el hundimiento del sistema palatino y que en ocasiones van a enfrentarse con violencia, la búsqueda de un equilibrio, de un acuerdo, hará nacer, en un período de turbulencias, la reflexión moral y las especulaciones políticas que definirán una primera forma de «sabiduría» humana. Esta *sophía* aparece desde el alborear del siglo VII; va unida a una pléyade de personajes bastante extraños, a quienes aureola una gloria casi legendaria y que Grecia no cesará de celebrar como sus primeros, como sus verdaderos «Sabios». No tiene por objeto el universo de la *physis* sino el mundo de los hombres: qué elementos lo componen, qué fuerzas lo dividen y lo enfrentan consigo mismo, cómo armonizarlas, unificarlas, para que de su conflicto nazca el orden humano de la ciudad. Esta sabiduría será el fruto de una larga historia, difícil y llena de altibajos, en la cual intervendrán factores múltiples, pero que, desde sus comienzos, se ha desviado de la concepción micénica del Soberano para orientarse por otro camino. Los problemas del poder, de sus fuerzas, de sus componentes, se han planteado de pronto en términos nuevos.

En efecto, no basta decir que a lo largo de ese período la monarquía se ve despojada en Grecia de sus privilegios y que, aun allí donde todavía subsiste, cede de hecho el puesto a un estado aristocrático; hay que agregar que esa *basíleia* no era ya la monarquía micénica. El rey no sólo ha cambiado de nombre; ha cambiado también de naturaleza. Ni en Grecia ni en Jonia, adonde ha ido a establecerse una nueva ola de colonos que huían de la invasión dórica, se encuentran huellas de un poderío real del tipo micénico. Aun suponiendo que la Liga jónica del siglo VI prolongara en la forma de un agrupamiento de ciudades-estados independientes, una orga-

nización más antigua en la cual los reyes locales reconocieran la soberanía de una dinastía que reinaba en Éfeso,[3] se trataría de una supremacía análoga a la que Agamenón ejerce en la Ilíada sobre reyes que son sus pares y cuya dependencia se limita al ámbito de una campaña hecha en común bajo su dirección. Distinto es, evidentemente, el predominio que impone en todo momento, sobre todas las personas, las actividades y las cosas, el *ánax* micénico por intermedio del palacio.

En lo que se refiere a Atenas, único punto de Grecia en que la continuidad con la época micénica no se ha roto bruscamente, el testimonio de Aristóteles, apoyado en la tradición de los atidógrafos, nos presenta las etapas de lo que podríamos denominar el estallido de la soberanía.[4] La presencia, al lado del rey, del polemarca, como jefe de los ejércitos, separa ya del soberano la función militar. La institución del arcontado, que Aristóteles sitúa en tiempos de los codridas —es decir, en el momento en que se embarcan para Jonia los aqueos de Pilos y los del Peloponeso refugiados en el Ática—, marca una ruptura más decisiva. Es la noción misma de *arkhé* —de mando— la que se separa de la *basíleia*, conquista su independencia y va a definir el dominio de una realidad propiamente política. Elegidos al principio por diez años, después los arcontes son renovados cada año. El sistema de la elección, aunque conserva o trasunta ciertos rasgos de procedimiento religioso, implica una concepción nueva del poder: la *arkhé* es delegada de año en año, en virtud de una decisión humana, de una elección, que supone enfrentamiento y discusión. Esta delimitación más estricta del poder políti-

3. Cf. MICHAEL SAKELLARIOU, *La migration grecque en Ionie,* Atenas, 1958.

4. ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas,* III, 2-4; cf. CHESTER G. STARR, «The decline of the early greek Kings», en *Historia,* 10, 1961, pp. 129-138.

co, que adopta forma de magistratura, tiene una contrapartida: la *basíleia* se ve relegada a un sector específicamente religioso. El *basiléus* no es ya aquel personaje casi divino cuyo poder se manifestaba en todos los planos; su cargo se limita al ejercicio de ciertas funciones sacerdotales.

La imagen del rey, dueño y señor de todo poder, se reemplaza por la idea de funciones sociales especializadas, diferentes unas de otras y cuyo ajuste plantea difíciles problemas de equilibrio. Las leyendas reales de Atenas son significativas a este respecto. Ellas ilustran un tema muy diferente del que se encuentra en muchos de los mitos indoeuropeos de soberanía.[5] Para poner un ejemplo característico, las leyendas reales escitas, relatadas por Heródoto, muestran en el soberano un personaje que se sitúa fuera y por encima de las distintas clases funcionales de que se compone la sociedad; puesto que las representa todas, puesto que todas ellas encuentran igualmente en él el origen de las virtudes que las definen, él no pertenece ya a ninguna.[6] El rey es el único que posee simultáneamente las tres clases de objetos de oro —la copa de libaciones, el hacha de armas y el arado (reja y yugo)—, que simbolizan las tres categorías sociales (sacerdote, guerreros, agricultores) en que están distribuidos los escitas. Las activi-

5. Sobre los problemas de la soberanía en el nivel humano, sobre las relaciones del rey con las distintas clases y la asamblea del grupo social, léanse las observaciones de GEORGES DUMÉZIL, «Religion indo-européenne. Examen de quelques critiques récentes», en *Revue de l'Histoire des religions,* 152, 1957, pp. 8-30.

6. HERÓDOTO, IV, 5-6, cf. E. BENVENISTE, «Traditions indo-iranien-nes sur les classes socials», *Journal asiatique,* 230, 1938, pp. 529-549; G. DUMÉZIL, *L'ideologie tripartie des Indo-européens,* Bruselas, 1958, pp. 9-10; «Les trois 'trésors des ancètres' dans l'epopée Narte», *Revue de l'histoire des religions,* 157, 1960, pp. 141-154. Se encontrará en la leyenda regia de Orcomeno un tema análogo; cf. F. VIAN, «La triade des rois d'Orchomène: Eteoclès, Phlegyas, Minyas», en *Hommage à G. Dumézil,* pp. 215-224.

dades humanas que se contraponen en la sociedad se hallan integradas y unidas en la persona del soberano. Las leyendas de Atenas describen un proceso inverso: una crisis de sucesión que, en lugar de arreglarse mediante la victoria de uno de los pretendientes sobre los demás y la concentración de toda la *arkhé* en sus manos, lleva a una división de la soberanía, al apropiarse cada uno de ellos exclusivamente de uno de los aspectos del poder, dejando los demás a sus hermanos. No se pone ya el acento en un personaje único que domina la vida social sino en una multiplicidad de funciones que, contraponiéndose unas a otras, necesitan de una distribución y una delimitación recíprocas.

A la muerte de Pandión, sus dos hijos se reparten la herencia paterna. Erecteo recibe la *basílea*; Butes, esposo de Ctonia, hija de su hermano, toma la *hierosyne*: el sacerdocio. La *basíleia* de Erecteo radica en el poderío bélico: Erecteo es un combatiente, el inventor del carro, muerto en plena batalla. Esta primera división no basta para reglamentar el problema dinástico. Erecteo deja, a su vez, tres hijos: Quécrope, Metión y Pándoro. A partir de los dos mayores, fundadores de estirpes rivales, el conflicto por el trono salta de generación en generación hasta Egeo, sin interrumpir, por lo demás, un circuito regular de intercambios matrimoniales entre las dos ramas familiares. Según lo ha demostrado H Jeanmaire, la lucha de los quecrópidas y los metiónidas expresa la tensión, en el seno mismo de la *basíleia*, de dos aspectos opuestos.[7] Si se sitúa este episodio en el conjunto del relato sucesorio, se comprueba que la crisis dinástica descubre cuatro principios concurrentes en la soberanía: un principio específicamente religioso, con Butes; un principio de fuerza guerrera, con

7. H. JEANMAIRE, «La naissance d'Athèna et la royauté magique de Zeus», en *Revue archéologique*, 48, 1956, pp. 12-40.

Erecteo, la línea de los quecrópidas, Egeo (que dividirá a su vez la *arkhé* en cuatro, guardando para sí todo el *Kratos*); un principio vinculado al suelo y a sus virtudes: Ctonia, Pándoro (a quien hay que relacionar con Pandora); un principio de poder mágico, personificado por la diosa Metis, esposa de Zeus, y que interesa más especialmente a las artes del fuego, puesta bajo la protección de Hefesto y de Atena, dioses de la *metis*, patronos de los artesanos. Se siente uno tentado de relacionar estos cuatro principios con las cuatro tribus jónicas que pueden haber tenido —y los griegos se lo atribuyeron explícitamente— valor funcional.[8]

Lo que el mito sugiere mediante el relato de un conflicto entre hermanos, la historia y la teoría política lo expondrán, a su vez, en forma sistemática, presentando el cuerpo social como un compuesto integrado por elementos heterogéneos, de partes —*móirai* o *mére*— separadas, de clases en funciones que se excluyen recíprocamente, pero cuya mezcla y fusión, sin embargo, debe realizarse.[9]

Desaparecido el *ánax*, que, por la virtud de un poder más que humano, unificaba y ordenaba los distintos elementos del reino, surgen nuevos problemas: ¿cómo puede nacer el orden del conflicto entre grupos rivales, del enfrentamiento de las prerrogativas y de las funciones opuestas?; ¿cómo puede una vida común apoyarse en elementos dispares?; o —para adoptar la fórmula misma de los órficos—, ¿cómo, en el plano

8. Las cuatro tribus jonias llevan las denominaciones siguientes: *Hópeles, Argades, Geléontes, Aigikoréis*, que H. JEANMAIRE interpreta respectivamente, como los artesanos, los agricultores, la clase real (con función religiosa) y los guerreros (*Couroi et courètes*, Lila, 1939). *Contra* cf. M. P. NILSSON, *Cults, myths, oracles and politic in ancient Greece*, Lund, 1951, App. 1: «The Ionian Phylae»; cf. también G. DUMÉZIL, «Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens, en *Annales. Economies, Societés, civilisations*, 1958, pp. 716-724.

9. En particular, ARISTÓTELES, *Política*, II, 1261 *a*.

social, puede surgir lo uno de lo múltiple y lo múltiple de lo uno?[10]

Poder de conflicto-poder de unión, *eris-phlía*: estas dos entidades divinas, opuestas y complementarias, señalan como los dos polos de la vida social en el mundo aristocrático que sucede a las antiguas monarquías. La exaltación de los valores de lucha, de concurrencia, de rivalidad, se asocia al sentimiento de pertenencia a una sola y misma comunidad, a una exigencia de unidad y de unificación sociales. El espíritu de *agón*, que anima a los *genes* nobiliarios, se manifiesta en todos los terrenos. En la guerra, antes que nada: la técnica del carro ha desaparecido, con todo lo que ella implicaba de centralización política y administrativa; pero el caballo no asegura menos a su poseedor una calificación guerrera excepcional; los *hippéis*, los *hippobotês*, definen una elite militar y, a la vez, una aristocracia terrateniente, ya que la imagen del caballero asocia el valor en el combate, el lustre del nacimiento, la riqueza en bienes raíces y la participación de derecho en la vida política. Después, en el plano religioso: cada *genos* se afirma dueño de ciertos ritos, poseedor de fórmulas, de relatos secretos, de símbolos divinos especialmente eficaces, que le confieren poderes y títulos de mando. Todo el dominio del «prederecho», en fin, que gobierna las relaciones

10. V. EHRENBERG comprueba que hay, en el núcleo de la concepción griega de la sociedad, una contradicción fundamental: el Estado es uno y homogéneo; el grupo humano está formado de partes mútiples y heterogéneas. Esta contradicción se mantiene implícita, no formulada, porque los griegos no distinguieron claramente nunca entre estado y sociedad, entre plano político y plano social. De ahí la dificultad, por no decir la confusión, de Aristóteles cuando trata de la unidad y de la pluralidad de la *polis* (V. EHRENBERG, *The greek state*, Oxford, 1960, p. 89). Vivida implícitamente en la práctica social, esta problemática de lo uno y de lo múltiple, que se manifiesta igualmente en ciertas corrientes religiosas, se formulará en todo su rigor al nivel del pensamiento filosófico.

entre familias, constituye en sí una suerte de *agón*, un combate codificado y reglamentado, en el cual se enfrentan grupos, una prueba de fuerza entre *gene*, comparable a la que disputan los atletas en las carreras de los juegos. Y la política, a su vez, adopta también forma de *agón*: una justa oratoria, un combate de argumentos, cuyo teatro es el *ágora*, plaza pública lugar de reuniones, antes de ser un mercado.[11] Los que se enfrentan con palabras, los que contraponen discursos, forman en esta sociedad jerarquizada un grupo de iguales. Como Hesíodo lo hará notar, toda rivalidad, toda *eris*, supone relaciones de igualdad: la concurrencia no puede darse jamás si no es entre iguales.[12] Este espíritu igualitario, en el seno mismo de una concepción agonística de la vida social, es uno de los rasgos que caracterizan la mentalidad de la aristocracia guerrera de Grecia y contribuye a dar a la noción del poder un nuevo contenido. La *arkhé* no podía ser ya la propiedad exclusiva de un individuo cualquiera; el Estado es, precisamente, el que se ha despojado de todo carácter privado, particular; el que, escapando a la incumbencia de los *gene*, aparece ya entonces como asunto de todos.

Las expresiones que utiliza el griego en este respecto son notables: dirá que ciertas deliberaciones, ciertas decisiones, deben ser planteadas *es to koinón;* que los antiguos privilegios del rey, que la *arkhé* misma, han sido puestos *es to meson,* en el medio, en el centro. El recurso de una imagen espacial para expresar la conciencia de un grupo humano adquiere de sí mismo, el sentimiento de su existencia como unidad política, no tiene simple valor comparativo. Refleja

11. El término perpetúa el recuerdo de la asamblea de los guerreros, del *laos* reunido en formación militar. Entre la antigua asamblea guerrera, la asamblea de los ciudadanos en los estados oligárquicos y la *Ecclesia* democrática se advierte como una línea continua.

12. HESÍODO, *Los trabajos y los días,* 25-26.

el advenimiento de un espacio social enteramente nuevo. Efectivamente, las construcciones urbanas no están agrupadas como antiguamente en derredor de un palacio real, cercado de fortificaciones. La ciudad está ahora centrada en el *ágora*, espacio común, sede de la *hestía koiné*, espacio público en el que se debaten los problemas de interés general. Es la ciudad misma la que se rodea de murallas, para proteger y delimitar en su totalidad el grupo humano que la constituye. Allí donde se alzaba la ciudadela real —residencia privada, privilegiada—, edifica ella templos, que abre al culto público. Sobre las ruinas del palacio, en esa Acrópolis que consagrará en adelante a sus dioses, es la comunidad como tal la que se proyecta a sí misma en el plano de lo sagrado, así como, en el plano profano, se realiza a sí misma en la amplitud del *ágora*. Este cuadro urbano define, de hecho, un espacio mental; descubre un nuevo horizonte espiritual. Desde que la ciudad se centra en la plaza pública, es ya, en el pleno sentido del término, una *polis*.

CAPÍTULO IV
EL UNIVERSO ESPIRITUAL DE LA «POLIS»

La aparición de la *polis* constituye, en la historia del pensamiento griego, un acontecimiento decisivo. Sin duda, tanto en el plano intelectual como en el terreno de las instituciones, sólo al final llegará a sus últimas consecuencias; la *polis* conocerá múltiples etapas y formas variadas. Sin embargo, desde su advenimiento, que se puede situar entre los siglos VIII y VII, marca un comienzo, una verdadera creación; por ella, la vida social y las relaciones entre los hombres adquieren una forma nueva, cuya originalidad sentirán plenamente los griegos.[1]

El sistema de la *polis* implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder. Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás. Este poder de la

1. Cf. V. EHRENBERG, «When did the Polis rise?», en *Journal of Hellenic studies*, 57, 1937, pp. 147-159; «Origins of democracy», en *Historia*, 1, 1950, pp. 519-548.

palabra —del cual los griegos harán una divinidad: *Peitho*, la fuerza de persuasión— recuerda la eficacia de las expresiones y las fórmulas en ciertos rituales religiosos o el valor atribuido a los «dichos» del rey cuando soberanamente pronuncia la *themis*; sin embargo, en realidad se trata de algo enteramente distinto. La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Supone un público al cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre las dos decisiones que se le presentan; es esta elección puramente humana lo que mide la fuerza de persuasión respectiva de los dos discursos, asegurando a uno de los oradores la victoria sobre su adversario.

Todas las cuestiones de interés general que el soberano tenía por función reglamentar y que definen el campo de la *arkhé*, están ahora sometidas al arte oratorio y deberán zanjarse al término de un debate; es preciso, pues, que se las pueda formular en discursos, plasmarlas como demostraciones antitéticas y argumentaciones opuestas. Entre la política y el *logos* hay, así, una realización estrecha, una trabazón recíproca. El arte político es, en lo esencial, un ejercicio del lenguaje; y el *logos*, en su origen, adquiere conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política. Históricamente, son la retórica y la sofística las que, mediante el análisis que llevan a cabo de las formas del discurso como instrumento de victoria en las luchas de la asamblea y del tribunal, abren el camino a las investigaciones de Aristóteles y definen, al lado de una técnica de la persuasión, las reglas de la demostración; sientan una lógica de lo verdadero, propia del saber teórico, frente a la lógica de lo verosímil o de lo probable, que preside los azarosos debates de la práctica.

Un segundo rasgo de la *polis* es el carácter de plena publicidad que se da a las manifestaciones más importantes de la

vida social. Hasta se puede decir que la *polis* existe únicamente en la medida en que se ha separado un dominio público, en los dos sentidos, diferentes pero solidarios, del término: un sector de interés común en contraposición a los asuntos privados; prácticas abiertas, establecidas a plena luz del día, en contraposición a los procedimientos secretos. Esta exigencia de publicidad lleva a confiscar progresivamente en beneficio del grupo y a colocar ante la mirada de todos, el conjunto de las conductas, de los procedimientos, de los conocimientos, que constituían originariamente el privilegio exclusivo del *basiléus*, o de los *gene* detentadores de la *arkhé.* Este doble movimiento de democratización y de divulgación tendrá decisivas consecuencias en el plano intelectual. La cultura griega se constituye abriendo a un círculo cada vez mayor —y finalmente al *demos* en su totalidad— el acceso a un mundo espiritual reservado en los comienzos a una aristocracia de carácter guerrero y sacerdotal (la epopeya homérica es un primer ejemplo de este proceso: una poesía cortesana, que se canta antes que nada en las salas de los palacios, después sale de ellos, se amplía y se transforma en poesía de festival). Pero esta ampliación implica una transformación profunda. Al convertirse en elementos de una cultura común, los conocimientos, los valores, las técnicas mentales, son llevadas a la plaza pública y sometidos a crítica y controversia. No se los conserva ya, como garantías de poder, en el secreto de las tradiciones familiares; su publicación dará lugar a exégesis, a interpretaciones diversas, a contraposiciones, a debates apasionados. En adelante, la discusión, la argumentación, la polémica, pasan a ser las reglas del juego intelectual, así como del juego político. La supervisión constante de la comunidad se ejerce sobre las creaciones del espíritu lo mismo que sobre las magistraturas del Estado. La ley de la *polis*, en contraposición al poder absoluto del monarca, exige que las unas y

las otras sean igualmente sometidas a «rendiciones de cuentas», *éudynai*. No se imponen ya por la fuerza de un prestigio personal o religioso; tienen que demostrar su rectitud mediante procedimientos de orden dialéctico.

La palabra constituía, dentro del cuadro de la ciudad, el instrumento de la vida política; la escritura suministrará, en el plano propiamente intelectual, el medio de una cultura común y permitirá una divulgación completa de los conocimientos anteriormente reservados o prohibidos. Tomada de los fenicios y modificada para una transcripción más precisa de los fonemas griegos, la escritura podrá cumplir con esta función de publicidad porque ha llegado a ser, casi con el mismo derecho que la lengua hablada, el bien común de todos los ciudadanos. Las inscripciones más antiguas en alfabeto griego que conocemos muestran que, desde el siglo VIII, no se trata ya de un saber especializado, reservado a unos escribas, sino una técnica de amplio uso, libremente difundida en el público.[2] Junto a la recitación memorizada de textos de Homero o de Hesíodo —que continúa siendo tradicional—, la escritura constituirá el elemento fundamental de la *paideia* griega.

Se comprende así el alcance de una reivindicación que surgió desde el nacimiento de la ciudad: la redacción de las leyes. Al escribirlas no se hace más que asegurarles permanencia y fijeza; se las sustrae a la autoridad privada de los *basiléis*, cuya función era la de «decir» el derecho; se transforman en bien común, en regla general, susceptible de ser aplicada por igual a todos. En el mundo de Hesíodo, anterior al régimen

2. JOHN FORSDYKE, *Greece before Homer, Ancient chronology and mythology*, Londres, 1956, pp. 18 y ss.; cf. también las observaciones de CL. PREAUX, «Du linéaire B créto-mycenien aux ostraca grecs d'Egypte», en *Chronique d'Egypte*, 34, 1959, pp. 79-85.

de la Ciudad, la *diké* actuaba todavía en dos planos, como dividida entre el cielo y la tierra: para el pequeño cultivador beocio, la *diké* es, aquí abajo, una decisión de hecho que depende del arbitrio de los reyes, «devoradores de dones»; en el cielo es una divinidad soberana pero remota e inaccesible. Por el contrario, en virtud de la publicidad que le confiere la escritura, la *diké*, sin dejar de aparecer como un valor ideal, podrá encarnarse en un plano propiamente humano, realizándose en la ley, regla común a todos pero superior a todos, norma racional, sometida a discusión y modificable por decreto pero que expresa un orden concebido como sagrado.

Cuando los individuos, a su vez, deciden hacer público su saber mediante la escritura, sea en forma de libro, como los que Anaximandro y Ferécides serían los primeros en haber escrito o como el que Heráclito depositó en el templo de Artemisa en Éfeso, sea en forma de *parápegma*, inscripción monumental en piedra, análoga a las que la ciudad hacía grabar en nombre de sus magistrados o de sus sacerdotes (los ciudadanos particulares inscribían en ellas observaciones astronómicas o tablas cronológicas), su ambición no es la de dar a conocer a otros un descubrimiento o una opinión personales; quieren, al depositar su mensaje *es to meson*, hacer de él el bien común de la ciudad, una norma susceptible, como la ley, de imponerse a todos.[3] Una vez divulgada, su sabiduría adquiere una consistencia y una objetividad nuevas: se constituye a sí misma como verdad. No se trata ya de un secreto religoso, reservado a unos cuantos elegidos, favorecidos por una gracia divina. Cierto es que la verdad del sabio, como el secreto religioso, es revelación de lo esencial, descubrimiento de una realidad superior que sobrepasa en mucho al común de los hombres; pero al confiarla a la escritura, se

3. Diógenes Laercio, I, 43, carta de Tales a Ferécidas.

la arranca del círculo cerrado de las sectas, exponiéndola a plena luz ante las miradas de la ciudad entera; esto significa reconocer que ella es, de derecho, accesible a todos, admitir que se la someta, como en el debate político, al juicio de todos, con la esperanza de que en definitiva será aceptada y reconocida por todos.

Esta transformación de un saber secreto de tipo esotérico en un cuerpo de verdades divulgadas públicamente, tiene su paralelo en otro sector de la vida social. Los antiguos sacerdocios pertenecían en propiedad a ciertos *gené* y señalaban su familiarización especial con una potencia divina; cuando se constituye la *polis*, ésta los confisca en su provecho y hace de ellas los cultos oficiales de la ciudad. La protección que la divinidad reservaba antiguamente a sus favoritos va a ejercerse, en adelante, en beneficio de la comunidad entera. Pero quien dice culto de ciudad dice culto público. Todos los antiguos *sacra*, signos de investidura, símbolos religiosos, blasones, *xóana* de madera, celosamente conservados como talismanes de poder en el secreto de los palacios o en el fondo de las casas sacerdotales, emigrarán hacia el templo, residencia abierta, residencia pública. En este espacio impersonal, vuelto hacia afuera, y que proyecta ahora hacia el exterior el decorado de sus frisos esculpidos, los antiguos ídolos se transforman a su vez: pierden, junto con su carácter secreto, su virtud de símbolos eficaces; se convierten en «imágenes», sin otra función ritual que la de ser vistos, sin otra realidad religiosa que su apariencia. De la gran estatua cultural alojada en el templo para manifestar en él al dios, se podría decir que todo su «esse» consiste desde este momento en un «percipi». Los *sacra*, cargados antiguamente de una fuerza peligrosa y sustraídos a la mirada del público, se convierten bajo la mirada de la ciudad en un espectáculo, en una «enseñanza sobre los dioses», como bajo la mirada de la ciudad los rela-

tos secretos, las fórmulas ocultas, se despojan de su misterio y de su poder religioso, para convertirse en las «verdades» que debatirán los Sabios.

Sin embargo, no es sin dificultad ni sin resistencia que la vida social se ha entregado así a una publicidad completa. El proceso de divulgación se realiza por etapas; en todos los terrenos encuentra obstáculos que limitan sus progresos. Incluso en el plano político, ciertas prácticas de gobierno secreto conservan en pleno período clásico una forma de poder que opera por vías misteriosas y medios sobrenaturales. El régimen de Esparta ofrece los mejores ejemplos de tales procedimientos secretos. Pero la utilización, como técnicas de gobierno, de santuarios secretos, de oráculos privados, exclusivamente reservados a ciertos magistrados o de colecciones adivinatorias no divulgadas que se apropian ciertos dirigentes, está también testimoniada en otras partes. Además, muchas ciudades cifran su salvación en la posesión de reliquias secretas: osamentas de héroes, cuya tumba, ignorada del público, no debe ser conocida, bajo pena de arruinar al Estado, más que por los únicos magistrados calificados para recibir, al tomar posesión del cargo, tan peligrosa revelación. El valor político atribuido a dichos talismanes secretos no es una simple supervivencia del pasado. Responde a necesidades sociales definidas. ¿La salvación de la ciudad no pone necesariamente en juego fuerzas que escapan al cálculo de la razón humana, elementos que no es posible apreciar en un debate ni prever al término de una deliberación? Esa intervención de un poder sobrenatural cuyo papel es finalmente decisivo —la providencia de Heródoto, la *tykhe* de Tucídides—, debe tomarse muy en cuenta, reconociendo su parte en la economía de los factores políticos. Ahora bien, el culto público de las divinidades olímpicas no puede responder más que en parte a esa función. Se refiere a un mundo divino de-

masiado general y también demasiado lejano; define un orden de lo sagrado que se opone precisamente, como lo *hierós* a lo *hosios*, al dominio profano en que se sitúa la administración de la ciudad. La laicización de todo un plano de la vida política tiene como contrapartida una religión oficial que ha establecido sus distancias en relación con los asuntos humanos y que ya no está tan directamente comprometida en las vicisitudes de la *arkhé.* Sin embargo, cualesquiera que sean la lucidez de los jefes políticos y la sabiduría de los ciudadanos, las decisiones de la asamblea se refieren a un futuro que continúa siendo fundamentalmente opaco y que la inteligencia no puede captar completamente. Por lo tanto, es esencial poder dominarlo en la medida de lo posible, con otros recursos que pongan en juego no ya medios humanos, sino la eficacia del rito. El «racionalismo» político que preside las instituciones de la ciudad se opone, sin duda, a los antiguos procedimientos religiosos de gobierno, pero sin excluirlos, no obstante, radicalmente.[4]

Por lo demás, en el terreno de la religión se desarrollan, al margen de la ciudad y paralelamente al culto público, asociaciones basadas en el secreto. Las sectas, cofradías y misterios son grupos cerrados, jerarquizados, que implican escalas y grados. Organizados sobre el modelo de las sociedades de iniciación, su función es la de seleccionar, a través de una serie de pruebas, una minoría de elegidos que gozarán de pri-

4. Piénsese en la importancia de la adivinación en la vida política de los griegos. Más generalmente, obsérvese que toda magistratura conserva un carácter sagrado. Pero lo mismo ocurre a este respecto en lo político y en lo jurídico. Los procedimientos religiosos, que en su origen tenían valor por sí mismos, se convierten, dentro del cuadro del derecho, en introductores de instancias. Asimismo, ritos como el sacrificio y el juramento, a los cuales quedan sometidos los magistrados cuando toman posesión del cargo, constituyen el esquema formal y no ya el resorte interno de la vida política. En este sentido, hay verdadera secularización.

vilegios inaccesibles al común. Pero, contrariamente a las iniciaciones antiguas a que se sometía a los jóvenes guerreros, a los *kouroi*, y que les conferían una habilitación para el poder, las nuevas agrupaciones secretas estarán en adelante confinadas a un terreno puramente religioso. Dentro del cuadro de la ciudad, la iniciación no puede aportar más que una transformación «espiritual», sin incidencia en lo político. Los elegidos, los *epoptés*, son puros, santos; emparentados con lo divino, están ciertamente consagrados a un destino excepcional, pero que ellos conocerán en el más allá. La promoción de que han sido objeto pertenece a otro mundo.

A todos cuantos deseen conocer la iniciación, el misterio les ofrece, sin restricción de nacimiento ni de categoría, la promesa de una inmortalidad bienaventurada que en su origen era privilegio exclusivamente real; divulga, en el círculo más amplio de los iniciados, los secretos religiosos que antiguamente pertenecían como propiedad a familias sacerdotales, como los *Kérykes* o los *Eumólpides*. Pero, a pesar de esta democratización de un privilegio religioso, el misterio en ningún momento se coloca en una perspectiva de publicidad. Por el contrario, lo que lo define como misterio es la pretensión de alcanzar una verdad inasequible por las vías normales y que no podría en modo alguno ser «expuesta», obtener una revelación tan excepcional que abre el acceso a una vida religiosa desconocida en el culto del Estado y que reserva a los iniciados una suerte sin paralelo posible con la condición ordinaria del ciudadano. El secreto adquiere de este modo, en contraste con la publicidad del culto oficial, una significación religiosa particular: define una religión de salvación personal que aspira a transformar al individuo con independencia del orden social, a realizar en él una especie de nuevo nacimiento que lo arranque del nivel común y lo haga llegar a un plano de vida diferente.

Pero en este terreno, las investigaciones de los primeros Sabios iban a continuar las preocupaciones de las sectas hasta el punto de confundirse a veces con ellas. Las enseñanzas de la Sabiduría, como las revelaciones de los misterios, pretenden transformar el hombre desde dentro, elevarlo a una condición superior, hacer de él un ser único, casi un dios, un *theios anér.* Si la ciudad se dirige al Sabio cuando se siente presa del desorden y la impureza, si le pide la solución para sus males, es precisamente porque él se le presenta como un ser aparte, excepcional como un hombre divino a quien todo su género de vida aísla y sitúa al margen de la comunidad. Recíprocamente, cuando el Sabio se dirige a la ciudad, de palabra o por escrito, es siempre para transmitirle una verdad que viene de lo alto y que, aun divulgada, no deja de pertenecer a otro mundo, ajeno a la vida ordinaria. La primera sabiduría se constituye así en una suerte de contradicción, en la cual se expresa su naturaleza paradójica: entrega al público un saber que ella proclama al mismo tiempo inaccesible a la mayoría. ¿No tiene por objeto revelar lo invisible, hacer ver ese mundo de los *ádela* que se oculta tras las apariencias? La sabiduría revela una verdad tan prestigiosa que debe pagarse al precio de duros esfuerzos y que continúa estando, como la visión de los *epoptés*, oculta a las miradas del vulgo; aunque expresa el secreto y lo formula con palabras, el común de las gentes no puede captar su sentido. Lleva el misterio a la plaza pública; lo hace objeto de un examen, de un estudio, pero sin que deje de ser, sin embargo, un misterio. Los ritos de iniciación tradicionales que protegían el acceso a revelaciones prohibidas, la *sophía* y la *philosophía*, los reemplazan por otras pruebas: una regla de vida un camino de ascesis, una senda de investigación que, junto a las técnicas de discusión y argumentación o de nuevos instrumentos mentales como las matemáticas, siguen manteniendo las antiguas

prácticas adivinatorias, los ejercicios espirituales de concentración, de éxtasis, de separación del alma y del cuerpo.

La filosofía se encuentra, al nacer, en una posición ambigua: por su marcha y por su inspiración está emparentada a la vez con las iniciaciones de los misterios y las controversias del *ágora;* flota entre el espíritu de secreto, propio de las sectas y la publicidad del debate contradictorio que caracteriza a la actividad política. Según los medios, los momentos, las tendencias, se la ve, como a la secta pitagórica en la Magna Grecia en el siglo VI, organizarse en cofradía cerrada y rehusarse a entregar a la escritura una doctrina puramente esotérica. Así podrá, como lo hará el movimiento de los sofistas, integrarse plenamente en la vida pública, presentarse como una preparación para el ejercicio del poder en la ciudad y ofrecerse libremente a cada ciudadano por medio de lecciones pagadas en dinero. Acaso la filosofía griega no pudo desprenderse nunca del todo de esta ambigüedad que marca su origen. El filósofo oscilará siempre entre dos actitudes, titubeará entre dos tentaciones contrarias. Unas veces afirmará que es el único calificado para dirigir el Estado y, tomando orgullosamente el puesto del rey divino, pretenderá, en nombre de ese «saber» que lo eleva por encima de los hombres, reformar toda la vida social y ordenar soberanamente la ciudad. Otras veces se retirará del mundo para replegarse en una sabiduría puramente privada; agrupando en derredor de sí a unos cuantos discípulos, querrá instaurar con ellos, en la ciudad, otra ciudad al margen de la primera y, renunciando a la vida pública, buscará su salvación en el conocimiento y en la contemplación.

A los dos aspectos que acabamos de señalar —prestigio de la palabra, desarrollo de las prácticas públicas—, se agrega otro rasgo para caracterizar el universo espiritual de la *polis.*

Los que componen la ciudad, por diferentes que sean en razón de su origen, de su categoría, de su función, aparecen en cierto modo «similares» los unos a los otros. Esta similitud funda la unidad de la *polis*, ya que para los griegos sólo los semejantes pueden encontrarse mutuamente unidos por la *Philía*, asociados en una misma comunidad. El vínculo del hombre con el hombre adoptará así, dentro del esquema de la ciudad, la forma de una relación recíproca, reversible, que reemplazará a las relaciones jerárquicas de sumisión y dominación. Todos cuantos participen en el Estado serán definidos como *Hómoioi*, semejantes, y, más adelante en forma más abstracta, como *Isoi*, iguales. A pesar de todo cuanto los contrapone en lo concreto de la vida social, se concibe a los ciudadanos, en el plano político, como unidades intercambiables dentro de un sistema cuyo equilibrio es la ley y cuya norma es la igualdad. Esta imagen del mundo humano encontrará en el siglo VI su expresión rigurosa en un concepto, el de *isonomía*: igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder. Pero antes de adquirir ese valor plenamente democrático y de inspirar en el plano institucional reformas como las de *Clístenes*, el ideal de *isonomía* pudo traducir o prolongar aspiraciones comunitarias que remontan mucho más alto, hasta los orígenes mismos de la *polis*. Varios testimonios muestran que los términos de *isonomía* y de *isocratía* han servido para definir, dentro de los círculos aristocráticos, en contraposición al poder absoluto de uno solo (la *monarkhía* o la *tyrannís*), un régimen oligárquico en que la *arkhé* se reservaba para un pequeño número con exclusión de la masa, pero era igualmente compartida por todos los miembros de ese selecta minoría.[5] Si la exigencia de *isono-*

5. Cf. V. EHRENBERG (*Origins of democracy*, l. c.), quien recuerda que el poema de Armodio y Aristogitón glorifica a estos eupátridas por haber hecho a los atenienses *isonomous*; cf. también TUCÍDIDES, III, 62.

mía pudo adquirir a fines del siglo VI una fuerza tan grande, si pudo justificar la reivindicación popular de un libre acceso del *démos* a todas las magistraturas, fue sin duda porque hundía sus raíces en una tradición igualitaria antiquísima, porque respondía, incluso, a ciertas actitudes psicológicas de la aristocracia de los *hippéis*. En efecto, fue aquella nobleza militar la que estableció por primera vez, entre la calificación guerrera y el derecho a participar en los asuntos públicos, una equivalencia que no se discutirá ya. En la *polis* el estado de soldado coincide con el de ciudadano: quien tiene su puesto en la formación militar de la ciudad, lo tiene asimismo en su organización política. Ahora bien, desde mediados del siglo VII las modificaciones del armamento y una revolución de la técnica del combate transforman el personaje del guerrero, cambian su puesto en el orden social y su esquema psicológico.[6]

La aparición del hoplita, pesadamente armado, que combatiendo en fila, en formación cerrada, siguiendo el principio de la falange, asesta un golpe decisivo a las prerrogativas militares de los *hippéis*. Todos cuantos pueden costearse su equipo de hoplitas —es decir, los pequeños propietarios libres que forman el *demos*, como son de Atenas los *Zeugites*—, están situados en el mismo plano que los poseedores de caballos. Sin embargo, la democratización de la función militar —antiguo privilegio aristocrático— implica una renovación completa de la ética del guerrero. El héroe homérico, el buen conductor de carros, podía sobrevivir aun en la persona del *hippéus*; ya no tiene mucho de común con el hoplita,

6. Cf. A ANDREWS, *The greek tyrants*, Londres, 1956, c. 3: «The military factor»; F. E. ADCOCK, *The Greek and macedonian art of war*, Berkeley y Los Angeles, 1957: sobre la fecha de aparición del hoplita, cf. P. COURBIN, «Une tombe géométrique d'Argos», en *Bulletin de correspondance hellénique*, 81, 1957, pp. 322-384.

este soldado-ciudadano. Lo que contaba para el primero era la proeza individual, la hazaña realizada en combate singular. En la batalla, mosaico de duelos individuales en que se enfrentaban los *prómakhoi*, el valor militar se afirmaba en forma de una *aristeia*, de una superioridad enteramente personal. La audacia que permitía al guerrero realizar aquellas acciones brillantes, la encontraba en una suerte de exaltación, de furor bélico, la *lyssa*, a que lo arrojaba, poniéndolo fuera de sí, el *menos*, el ardor inspirado por un dios. Pero el hoplita no conoce ya el combate singular; tiene que rechazar, si se le ofrece, la tentación de una proeza puramente individual. Es el hombre de la batalla codo a codo, de la lucha hombro a hombro. Se lo ha adiestrado para guardar la fila, para marchar en orden, para lanzarse a un mismo paso con los demás contra el enemigo, para cuidar, en lo más enconado del combate, de no abandonar su puesto. La virtud guerrera no es ya fruto de la orden del *thymós*; es resultado de la *sophrosyne*: un dominio completo de sí, una constante vigilancia para someterse a una disciplina común, la sangre fría necesaria para refrenar los impulsos instintivos que amenazan con perturbar el orden general de la formación. La falange hace del hoplita, como la ciudad del ciudadano, una unidad intercambiable, un elemento similar a todos los otros y cuya *aristeia*, cuyo valor individual, no debe manifestarse ya nunca sino dentro del orden impuesto por la maniobra de conjunto, la cohesión de grupo, el efecto de masa, nuevos instrumentos de la victoria. Hasta en la guerra, la *Eris*, el deseo de triunfar sobre el adversario, de afirmar la superioridad sobre los demás, tiene que someterse a la *Philía*, al espíritu de comunidad; el poder de los individuos tiene que doblegarse ante la ley del grupo. Heródoto, al mencionar, después de cada relato de batalla, los nombres de las ciudades y los individuos que se mostraron más valientes en Platea, da la palma,

entre los espartanos, a Aristódamo: el hombre que formaba parte de los trescientos lacedemonios que habían defendido las Termópilas; sólo él había regresado sano y salvo; ansioso de lavar el oprobio que los espartanos atribuían a aquella supervivencia, buscó y encontró la muerte en Platea, realizando admirables hazañas. Pero no fue él a quien los espartanos otorgaron, con el premio al valor, los honores fúnebres tributados a los mejores; le negaron la *aristeia* porque, combatiendo furiosamente, como un enajenado por la *lyssa*, había abandonado su puesto.[7]

Este relato ilustra en forma sorprendente una actitud psicológica que no se manifiesta sólo en el dominio de la guerra, sino que, en todos los planos de la vida social, acusa un viraje decisivo en la historia de la *polis*. Llega un momento en que la ciudad rechaza las conductas tradicionales de la aristocracia tendentes a exaltar el prestigio, a reforzar el poder de los individuos y de los *gene*, a elevarlos por encima del común. Al igual que el furor guerrero y la búsqueda en el combate de una gloria puramente privada, se condenan también como desorbitancias, como *hybris*, de la riqueza, el lujo en el vestir, la suntuosidad en los funerales, las manifestaciones excesivas de dolor en caso de duelo y el comportamiento muy llamativo de las mujeres, o el demasiado seguro de sí, demasiado audaz, de la juventud noble.

Todas estas prácticas son en adelante rechazadas porque acusan las desigualdades sociales y el sentimiento de distancia entre los individuos, provocan la envidia, crean disonancias en el grupo, ponen en peligro su equilibrio, su unidad, y dividen la ciudad contra sí misma. Lo que ahora se encomia es un ideal austero de reserva y contención, un estilo de vida severo, casi ascético, que esfuma entre los ciudadanos

7. HERÓDOTO, IX, 71.

las diferencias de costumbres y condición a fin de aproximarlos los unos a los otros y unirlos como a miembros de una sola familia.

En Esparta fue el factor militar el que parece haber representado, en el advenimiento de la nueva mentalidad, el papel decisivo. La Esparta del siglo VII no es todavía aquel Estado cuya originalidad provocará entre los demás griegos un asombro con mezcla de admiración. Está por ahora incorporada al movimiento general de la civilización que lleva a las aristocracias de las distintas ciudades al lujo, haciéndoles desear una vida más refinada y buscar las empresas lucrativas. La ruptura se produce sobre sí misma, se cuaja en instituciones que la consagran, enteramente a la guerra. No sólo repudia la ostentación de la riqueza, sino que se cierra a todo lo que es intercambio con el extranjero, comercio, artesanía; prohíbe el uso de los metales preciosos; después, hasta el de las monedas de oro y plata; queda al margen de las grandes corrientes intelectuales; desdeña las letras y las artes, en las que antes se había distinguido. La filosofía, el pensamiento griego parece, pues, no deberle nada.

Pero sólo se puede decir eso: «parece». Las transformaciones sociales y políticas que determinan en Esparta las nuevas técnicas de guerra y que culminan en una ciudad de hoplitas, traducen, en el plano de las instituciones, aquella misma exigencia de un mundo humano equilibrado, ordenado por la ley, que los Sabios, hacia la misma época, formularán en el plano propiamente conceptual cuando las ciudades, a falta de una solución de tipo espartano, pasen por sediciones y conflictos internos. Se ha insistido, con razón, en el arcaísmo de las instituciones a las cuales Esparta permaneció obstinadamente aferrada: clases de edades, iniciaciones guerreras, *kryptía.* Pero hay que destacar también otros rasgos por los cuales se adelantó a su época: el espíritu igualitario de una

reforma que suprimía la antigua oposición entre el *laós* y el *démos* para constituir un cuerpo de soldados-ciudadanos, definidos como *hómoioi,* todos los cuales disponían en principio de un lote de tierra, de un *kleros,* exactamente igual al de los demás. A esta primera forma de *isomoiría* (tal vez hubo entonces un nuevo reparto de tierras) hay que agregar el aspecto comunitario de una vida social que imponía a todos un mismo régimen de austeridad, que codificaba, por aversión al lujo, hasta la manera de cómo debían construirse las casas particulares y que instituía la práctica de las *syssitíai* o comidas en común, a las que cada cual aportaba todos los meses su escote reglamentario de cebada, vino, queso e higos. Hay que hacer notar, finalmente, que el régimen de Esparta, con su doble monarquía, la *apella*, los *éphoroi* y la *gerousía*, logra un «equilibrio» entre elementos sociales que representan funciones, virtudes o valores opuestos. En ese equilibrio recíproco se funda la unidad del Estado, ya que cada elemento está contenido por los otros dentro de límites que no debe trasponer. Plutarco asigna así a la *gerousía* una función de contrapeso, que conserva, entre la *apella* popular y la autoridad real, un constante equilibrio, colocándose, según los casos, de parte de los reyes para oponerse a la democracia o de parte del pueblo para dificultar el poder de uno solo.[8] Asimismo, la institución de los *éphoroi* representa en el cuerpo social un elemento guerrero, «*junior*» y popular, en contraposición a la *gerousía* aristocrática, caracterizada, cual conviene a los «*seniores*», por una ponderación y una sabiduría que deben compensar la audacia y la pujanza guerreras de los *kouroi*.

En el Estado espartano la sociedad ya no forma, como en los reinos micénicos, una pirámide cuya cúspide ocupa el rey.

8. PLUTARCO, *Vida de Licurgo*, V, 11, y ARISTÓTELES, *Política,* 1265 *b* 35.

Todos cuantos, habiendo recibido el adiestramiento militar con la serie de las pruebas y las iniciaciones que implica, poseen un *kleros* y participan en las *syssitíai*, se encuentran elevados al mismo plano. Es ése el plano que define a la ciudad.[9] El orden social no aparece ya, pues, bajo la dependencia del soberano; no está vinculado al poder creador de un personaje excepcional, a su actividad de ordenador. Es, por el contrario, el orden que reglamenta el poder de todos los individuos, el que impone un límite a su voluntad de expansión. El orden es anterior con relación al poder. La *arkhé* pertenecé, en realidad, exclusivamente a la ley. Todo individuo o toda facción que pretenda asegurarse el monopolio de la *arkhé*, amenaza, atentando contra el equilibrio de los demás poderes, la *homónoia* del cuerpo social y pone en peligro, con ello, la existencia misma de la ciudad.

Pero si la nueva Esparta reconoce así la supremacía de la ley y del orden, es por haberse orientado hacia la guerra; la reforma del Estado obedece, antes de nada, a preocupaciones militares. Es para la práctica de los combates, más que para las controversias del *ágora*, para lo que se ejercitan los *kómoioi*. Tampoco la palabra podrá llegar a ser en Esparta la herramienta política que será en otras partes ni adoptará forma de discusión, de argumentación, de refutación. En lugar de la *Peithó*, fuerza de persuasión, los lacedemonios celebrarán, como instrumento de la ley, el poder del *Phobos*, ese temor que doblega a todos los ciudadanos a la obediencia. Se jactarán de no gustar en los discursos más que de la brevedad y de preferir a las sutilezas de los debates contra-

9. Desde luego, la ciudad comprende, al lado de los ciudadanos y en contraste con ellos, a todos aquellos que, en grados diferentes, están privados de los valores correspondientes a la plena ciudadanía: en Esparta, los *hypomeiones*, los periecos, los ilotas y los esclavos. La igualdad se destaca sobre un fondo de desigualdad.

dictorios las fórmulas sentenciosas y definitivas. La palabra continúa siendo para ellos aquellas *rhetrai*, aquellas leyes casi oraculares, a las que se someten sin discusión y que se niegan a entregar, escribiéndolas, a una publicación plena. Por mucho que haya podido avanzar, Esparta dejará para otros el honor de expresar plenamente la nueva concepción del orden cuando, bajo el reinado de la ley, la ciudad llega a ser un cosmos equilibrado y armónico. No serán los lacedemonios quienes consigan extraer y desarrollar en todas sus consecuencias las nociones morales y políticas que ellos habrán, entre los primeros, encarnado en sus instituciones.

CAPÍTULO V
LA CRISIS DE LA CIUDAD
LOS PRIMEROS SABIOS

En un diálogo hoy perdido, *Sobre la filosofía,* Aristóteles evocaba los grandes cataclismos que periódicamente destruyen a la humanidad; describía las etapas que tienen que recorrer cada vez los escasos sobrevivientes y sus descendientes para rehacer la civilización: así, los que escaparon al diluvio de Deucalión tuvieron ante todo que volver a descubrir los medios elementales de subsistencia y volver a encontrar después las artes que embellecen la vida; en una tercera etapa, proseguía Aristóteles, «pusieron sus miras en la organización de la *polis* e inventaron las leyes y todos los demás vínculos que ensamblan entre sí las partes de una ciudad; y aquel invento lo denominaron Sabiduría; fue de esta sabiduría (anterior a la ciencia física, la *physké, theoría,* y a la Sabiduría suprema, que tiene por objeto las realidades divinas) de las que estuvieron dotados los Siete Sabios, que precisamente establecieron las virtudes propias del ciudadano.[1]

1. Sobre el Perí *philosophías* de ARISTÓTELES, cf. A. -J. FESTUGIÈRE, *La révelation d'Hermès Trismégiste,* II, *Le dieu cosmique*, París, 1949, pp. 219 ss. y App. 1.

Sobre este dato tradicional de los Siete Sabios sería vano apoyar una conclusión histórica: la lista de los Siete es flotante y variable; no se atiene ni a la cronología ni a la verosimilitud. Sin embargo, la función política y social asignada a los Siete Sabios, las máximas que se les han atribuido, permiten conciliar recíprocamente a personajes que, en cuanto a lo demás, son enteramente opuestos: un Tales, que agrega a muchas otras competencias la de ser hombre de Estado; un Solón, poeta gnómico, árbitro de las luchas políticas atenienses, que rechaza la tiranía; un Periandro, tirano de Corinto; un Epiménides, el prototipo mismo del mago inspirado, del *theios anér*, que se alimenta de malvas y de asfodelos y cuya alma se escapa del cuerpo a voluntad. A través de una mezcla de datos puramente legendarios, de alusiones históricas, de sentencias políticas y de esquemas morales, la tradición más o menos mítica de los Siete Sabios pone a nuestro alcance y nos permite comprender un momento de la historia social. Momento de crisis, que se inicia a fines del siglo VII y se desarrolla en el siglo VI, período de turbulencias y conflictos internos, de los cuales percibimos algunas condiciones económicas y que los griegos vivieron, en un plano religioso y moral, como una puesta en cuestión de todo su sistema de valores, como un ataque al orden mismo del mundo, como un estado de falta y de impureza.

Las consecuencias de esta crisis serán, en el dominio del derecho y de la vida social, ciertas reformas a las que se encuentran precisamente asociadas a la vez adivinos purificadores como Epiménides, *nomothetes* como Solón, *aisymnetes* como Pítaco, o tiranos como Periandro. Será también, dentro del ámbito intelectual, un esfuerzo por trazar el cuadro y elaborar las nociones fundamentales de la nueva ética griega. Podríamos decir, esquematizando mucho, que el punto de partida de la crisis fue de orden económico, que revistió

en su origen la forma de una efervescencia religiosa al mismo tiempo que social, pero que, en las condiciones propias de la ciudad, llevó en definitiva al nacimiento de una reflexión moral y política de carácter laico, que encaró de un modo puramente positivo los problemas del orden y del desorden en el mundo humano.

Las transformaciones económicas —que tenemos que limitarnos a mencionar aquí— se conectan con un fenómeno cuya importancia aparece igualmente decisiva en el plano espiritual: la reanudación y el desarrollo de los contactos con Oriente, que habían sido rotos en la caída del imperio micénico. En la Grecia continental las relaciones están restablecidas en el siglo VIII por intermedio de los navegantes fenicios. Sobre las costas de Jonia los griegos entran en relación con el interior del país anatolio, especialmente con Lidia. Pero sólo en el último cuarto del siglo VII la economía de las ciudades, tanto en Europa como en Asia, se vuelve resueltamente hacia el exterior; el tráfico por mar va a desbordar entonces ampliamente de la cuenca oriental del Mediterráneo, vuelto a su papel de vía de comunicaciones. La zona de los intercambios se extiende por el oeste hasta Africa y España y por el este hasta el Mar Negro.[2] Este ensanchamiento del horizonte marítimo responde, por lo demás, a una exigencia sumamente imperiosa: el avance demográfico plantea con tanta mayor amplitud el problema de los cereales cuanto que la

2. Sobre la expansión de los griegos en el Mediterráneo y la reanudación de los contratos con Oriente, cf. JEAN BÉRARD, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité*, París, 1957; «La migration éolienne», en *Revue archéologique*, 1959, pp. 1-28; THOMAS J. DUNBABIN, *The Greeks and their eastern neighbours. Studies in the relation between Greece and the countries of the Near East in the eight and seventh centuries*, Londres 1957; CARL ROEBUCK, *Ionian trade and colonization*, Nueva York, 1959; MICHEL B. SAKELLABIOU, *La migration grecque en Ionie*, Atenas, 1958.

agricultura helénica tiende en adelante a favorecer los cultivos más lucrativos, como la vid y el olivo, cuyos productos pueden ser exportados e intercambiados. Búsqueda de tierra, búsqueda de alimento, búsqueda también del metal, tal es el triple objetivo que se puede asignar a la expansión griega a través del Mediterráneo. A lo largo de la edad sombría, en una Grecia aislada y desprovista de riquezas mineras, el oro y la plata se habían rarificado, cuando no desaparecido del todo. A partir del siglo VIII se abren nuevas fuentes de aprovisionamiento en metales preciosos; a todo lo largo del siglo VII la cantidad de oro, plata y electro, puesta en circulación en el mundo griego, se acrecienta; su uso se desarrolla en diversas formas: joyas, trabajos de orfebrería, objetos personales, ex votos, riqueza acumulada a título privado o atesorada en los templos y, finalmente, acuñada en monedas, después de su invención en las postrimerías del siglo VII por los reyes de Lidia.

No es fácil apreciar exactamente los cambios de estructura social que provoca esta orientación de todo un sector de la economía griega hacia el comercio marítimo. A falta de evidencia directa, sólo cabe inferir su naturaleza y amplitud a partir de testimonios literarios concernientes a las nuevas formas de sensibilidad y de pensamiento. La poesía lírica es a este respecto una fuente preciosa. Nos muestra que la influencia de Oriente no se refleja solamente en la cerámica, en los temas representados, en el decorado de la vida. Seducida por el lujo, el refinamiento y la opulencia, la aristocracia griega del siglo VII se inspira, para sus gustos y sus costumbres, en ese ideal fastuoso y delicado de la *habrosyne,* que caracteriza al mundo oriental.[3] La ostentación de la riqueza pasa a

3. Cfr. SANTO MAZZARINO, *Fra oriente e occidente. Ricerche di storia greca arcaica,* Florencia, 1947.

ser desde entonces uno de los elementos del prestigio de los *gene*, un medio, que se agrega al valor guerrero y a las calificaciones religiosas, para destacar la supremacía y asegurar la dominación sobre los rivales. Al ejercerse en el terreno de la riqueza, como en otros terrenos, la *Eris* aristocrática pudo obrar en la sociedad griega a modo de un fermento de disolución y división. Nuevos personajes aparecen en el seno mismo de la nobleza: el hombre bien nacido, el *kalós kagathós*, que, por espíritu de lucro o por necesidad, se lanza al tráfico marítimo; una parte de la aristocracia se transforma: como escribe Louis Gernet, pasa del estado de «señor feudal» al de «gentleman farmer».[4] Se ve surgir un tipo de propietario de bienes raíces que vigila el rendimiento de sus tierras, especializa su cultivo y trata de agrandarlas interesándose en esa «reserva» que continúa al lado de las «tenencias de siervos» y de los *kleroi* de los pequeños cultivadores libres, abierta a las empresas de cultivos; el noble —que ahora es también un rico— extiende su empresa sobre la *eskhatiá*, a expensas de las colectividades aldeanas; puede hasta apropiarse los bienes de sus obligados: clientes o deudores ocasionales. La concentración de la propiedad territorial en un pequeñísimo número de manos, al avasallamiento de la mayor parte del *demos*, reducido al estado de «*sixenier*», hacen de la cuestión agraria el problema clave de este período arcaico. Sin duda, se ha desarrollado una población de artesanos que pudo ser relativamente numerosa en ciertos sectores, como la cerámica y la metalurgia (hay que señalar a este respecto un hecho técnico de máximo alcance: la metalurgia del hierro, a fines del siglo VIII, reemplaza a la del bronce en cuanto a los objetos de producción corriente); junto con los enderos y la gente que, tanto en la costa como en el puerto, vive del mar,

4. L. GERNET, «Horoi», en *Studi di onore de V. E. Paoli*, p. 348.

los artesanos forman hasta en la ciudad, residencia aristocrática, una categoría social nueva cuya importancia irá creciendo. Pero, en el siglo VII, la oposición que se aviva entre «urbanos» y «rurales» enfrenta todavía contra los nobles, que viven en el *ásty*, en la ciudad, donde se agrupan los edificios públicos asociados a la *arkhé*, a una clase campesina encargada de alimentarlos y que puebla las aldeas periféricas, los *demoi*.

Los cambios técnicos y económicos que hemos evocado no se limitan al mundo griego; las ciudades fenicias, en pleno auge comercial desde el siglo IX, han conocido transformaciones análogas.[5] Lo propio de Grecia es la reacción que estos cambios suscitan en el grupo humano: su rechazo de una situación que no les satisface y que denuncian como un estado de *anomía*, la reforma de toda la vida social para organizarla de conformidad con aspiraciones comunitarias e igualitarias, tanto más fuertes cuanto que en esa edad del hierro en la que los poderosos han perdido todo rubor, en que la *Aidós* ha abandonado la tierra para huir al cielo, dejando el campo libre a las pasiones individuales desencadenadas y a la *hybris*, las relaciones sociales se caracterizan por la violencia, la astucia, la arbitrariedad y la injusticia. El esfuerzo de renovación actúa en distintos planos a la vez: es simultáneamente religioso, jurídico, político y económico; aspira siempre a restringir la *dynamis* de los *gene*, quiere poner un límite a su ambición, a su iniciativa, a su voluntad de poder, sometiéndolas a una regla general cuya obligación se aplique por igual a todos. Esa norma superior es la *dike* que el mago invoca como a un poder divino, que el nomoteta promulga

5. Sobre las analogías y diferencias, en el plano social y económico, entre el mundo fenicio y el mundo griego, cf. las observaciones de G. THOMSON, *Studies in ancient greek society*, II, *The first philosophers*, Londres, 1955.

en sus leyes y en la que se inspira a veces el tirano; aun desnaturalizándola al imponerla por la violencia; es ella la que debe establecer entre los ciudadanos un justo equilibrio que garantice la *xeunomía*: la distribución equitativa de las obligaciones, de los honores, del poder, entre los individuos y las facciones que componen el cuerpo social. La *dike*, de este modo, concilia y armoniza esos elementos para hacer de ellos una sola y misma comunidad, una ciudad unida.

Los primeros testimonios del espíritu nuevo afectan a determinadas materias de derecho. La legislación sobre el homicidio marca el momento en que el asesinato deja de ser asunto privado, un arreglo de cuentas pendiente entre los *gene*; la venganza de la sangre, limitada a un estrecho círculo, pero obligatoria para los parientes del difunto y que puede engendrar un ciclo fatal de asesinatos y venganzas, es reemplazada por una represión organizada dentro del cuadro de la ciudad, controlada por el grupo y en la que la colectividad, como tal, se encuentra comprometida. No es ya sólo para los parientes de la víctima sino para la comunidad entera que el asesino viene a ser un objeto de impureza. Esta universalización de la condenación del crimen, del horror que en adelante inspira toda clase de asesinato, la obsesión del *míasma* que puede representar para una ciudad, para un territorio, la sangre vertida, la exigencia de una expiación que es al mismo tiempo una purificación del mal, son todas actitudes que están ligadas al despertar religioso manifestado en las campañas para imponer el culto dionisíaco y que reviste, en los medios más especializados, la forma de un movimiento de sectas como la de los «órficos». Además de una «enseñanza» acerca del destino de las almas, de su castigo en el Hades, de la herencia de la falta, del ciclo de las reencarnaciones y de la comunidad de todos los seres vivientes, esa renovación religiosa se caracteriza por la institución de procedimientos purificato-

rios en relación con las nuevas creencias. En el libro noveno de las *Leyes*, Platón, al tratar del homicidio, experimenta todavía la necesidad de referirse explícitamente a la doctrina, al *logos*, de los «sacerdotes que se ocupan de los *teletái*». En la línea de esos magos purificadores, la figura de Epiménides se destaca con particular relieve. Plutarco lo define como un Sabio en cuestiones divinas, dotado de una *sophía* «entusiasta e iniciática»;[6] es a él a quien se llama a Atenas para arrojar de ella la *míasma* que pesa sobre la ciudad después del asesinato de los Cilónides. Promotor de ritos catárticos, es también un adivino inspirado cuyo saber, nos dice Aristóteles, descubre el pasado, no el futuro; su don de doble vista descubre, efectivamente, las faltas antiguas; desvela los crímenes ignorados cuya impureza engendra, tanto en los individuos como en las ciudades, un estado de perturbación y de enfermedad, el delirio frenético de la *manía*, con su cortejo de desórdenes, de violencias y de asesinatos. Pero ese reformador religioso, fundador de santuarios y de ritos, aparece al mismo tiempo como un consejero político que Solón asocia a su obra legislativa. En el fondo se trata, en ambos casos, de una actividad orientada en el mismo sentido y que aspira a ordenar la vida social, a reconciliar y a unificar la ciudad. En la *Vida de Solón*, Plutarco, subrayando la parte que cupo a Epiménides en la reglamentación del duelo, al que hace más equilibrado y más apacible, y en las medidas concernientes al recato de las mujeres, concluye: «Habiendo, pues, como al término de una iniciación, santificado y consagrado la ciudad mediante ritos expiatorios, purificadores y fundaciones, la hizo obediente al derecho y más dócil (más fácil de persuadir: *eupeide*), en el sentido de la *homónoia*».

Una observación de Aristóteles, breve pero sugestiva, nos

6. PLUTARCO, *Vida de Solón*, XII, 7.12.

permite captar mejor cómo, en este recodo de la historia de la ciudad, lo religioso, lo jurídico y lo social pudieron encontrarse unidos en un mismo esfuerzo de renovación.[7] Aristóteles quiere demostrar el carácter natural de la *polis*: es como una familia ampliada, ya que se forma agrupando aldeas que reúnen, por su parte, núcleos familiares. Hace notar que el *oikos*, la familia doméstica, es una comunidad natural, una *koinonía*; y recuerda a este propósito los nombres con que han sido designados los miembros del *oikos* por Carondas y por Epiménides; la aproximación es, en sí misma, interesante. Carondas es el legislador de Catania; como Zaleuco de Locres, a quien se considera su maestro y al que se ha asociado comúnmente su nombre, habría hecho preceder sus *Leyes* de un preludio análogo al que Platón introduce como prólogo a su capítulo IX dedicado al derecho criminal: se trata de un verdadero encantamiento, de una *epõdé*, que debe ser cantado y que se dirige a aquellos cuyo espíritu está obsesionado por el pensamiento de actos impíos y criminales. Antes de sancionar las penas represivas, los legisladores quieren actuar preventivamente sobre los malvados por medio de una magia purificadora, una suerte de *goeteia*, que utilice la virtud sedante de la música y de la palabra cantada; se presenta al criminal como un «poseso», o como un furioso, a quien enloquece un mal *daimon*, encarnación de una impureza ancestral. En esa alma perturbada, enferma, la *kátharsis* mágica del legislador restablece el orden y la salud, lo mismo que los ritos purificatorios de Epiménides restablecen, en la ciudad trastornada por las disensiones y las violencias causadas por crímenes antiguos, la calma, la moderación, la *homónoia*.

Pero la observación de Aristóteles va más lejos. Carondas y Epiménides designan a los miembros del *oikos* con los tér-

7. Aristóteles, *Política*, 1252 b 15.

minos *homosipyoi, omokapoi*, que subrayan una «semejanza» entre ellos, ilustrada por el hecho de que comparten el pan y comen a la misma mesa. Es precisamente el estado de espíritu que preside, según hemos visto, la institución espartana de las *syssitíai* entre *hómoioi*. Se trata de dar a los ciudadanos el sentimiento de que son, en cierto modo, hermanos. Nada hay capaz de fortificar mejor esta convicción que consumir alimentos cocidos al mismo fuego y compartidos en la misma mesa: el banquete es una comunión que realiza entre los comensales una identidad de ser, una especie de consanguinidad. Se comprende, pues, que al asesinato de un ciudadano pueda provocar en el cuerpo social el mismo horror religioso, el mismo sentimiento de impureza sacrílega, que si se hubiese tratado de un crimen contra un consanguíneo. Que la conciencia social influyó efectivamente en este sentido, lo prueba la evolución semántica del término con que se designa al homicida: *audentes*, que es primeramente el matador de un pariente: después, el asesino ajeno a la familia de la víctima, pero considerado en su relación con esta familia, a quien corresponde, para los parientes de la víctima que experimentan hacia él odio y repulsión religiosa, la misma palabra fuerte con que se designa el asesino de un consanguíneo; por último, el asesinato de un individuo cualquiera, sin la idea de relación alguna especial con la familia de la víctima. Cuando se pasa de la venganza privada a la represión judicial del crimen, la palabra que designa al asesino de un pariente y después al asesino en relación con los parientes de la víctima ha podido conservarse para designar al criminal en relación con todos sus conciudadanos.[8] Por lo demás, lo que decimos

8. Cf. L. GERNET, *Droit et societé dans la Grèce ancienne,* París, 1955, p. 2050. Véase, sin embargo, *contra,* P. CHANTRAINE, «Encore Αυοἕντηζ" en *Hommage à* Μανόλη Τριαυταφυλλιδη Atenas, 1960. pp. 89-93.

de los crímenes de sangre es válido también para los demás delitos. Aristóteles y Plutarco consignan entre las más felices innovaciones de la constitución soloniana el principio en virtud del cual el perjuicio causado a un individuo particular es, en realidad, un atentado contra todos; así, Solón da a cada uno el derecho de intervenir en justicia en favor de cualquiera que haya sido lesionado y de perseguir la *adikía* sin haberla sufrido personalmente.

Los diferentes rasgos que los griegos han agrupado para componer la figura de un Epiménides no constituyen un testimonio aislado. Un personaje como Abaris —que se inscribe con otros magos: Aristeas, Hermótimo, en la tradición legendaria del pitagorismo— no es solamente un chamán que vuela por los aires con su flecha de oro, que vive sin alimentarse y que envía su alma a vagar lejos del cuerpo; es, a la vez que un cresmólogo, un reformador religioso y un purificador; funda, dentro del marco de la religión pública, ritos nuevos: en Atenas, los Proerosia; erige santuarios protectores de la comunidad: en Esparta, el de *Kore* salvadora; instituye procedimientos catárticos que permiten a los ciudadanos impedir el desencadenamiento de un *loimós*. Un personaje histórico como Onomacrites, que se vincula a Museo, cuyos oráculos compila y en caso de necesidad falsifica, ejerce junto a los pisistrátidas una función de adivino, coleccionando, para uso de sus amos, multitud de oráculos secretos adaptados a las circunstancias; pero es también un consejero político y hasta un embajador; Aristóteles nos indica que algunos lo asociaban a Licurgo, a Carondas y a Zaleuco, para hacer de él uno de los primeros expertos en materia de legislación.

No se podrían concebir, pues, los comienzos del Derecho fuera de un cierto clima religioso: el movimiento místico responde a una conciencia comunitaria más exigente; traduce

una sensibilidad nueva del grupo en relación con el asesinato, su angustia ante las violencias y los odios que engendra la venganza privada; los sentimientos de estar colectivamente comprometida, colectivamente amenazada, cada vez que corre la sangre; la voluntad de reglamentar las relaciones de los *gene* y de quebrar su particularismo. Sin embargo, esa efervescencia mística no se prolongará más que en el interior de ciertos medios sectarios estrechamente circunscriptos. No da nacimiento a un vasto movimiento de renovación religiosa que absorba finalmente la política. Ocurre lo contrario. Las aspiraciones comunitarias y unitarias van a injertarse más directamente en la realidad social, a orientar un esfuerzo de legislación y de reforma; pero al remodelar así la vida pública, ellas mismas se transformarán, laicizándose; al encarnarse en la institución judicial y en la organización política, se prestarán a un trabajo de elaboración conceptual, siendo traspuestas al plano de un pensamiento positivo.

Louis Gernet ha mostrado en particular la mutación intelectual que opera el advenimiento del Derecho propiamente dicho.[9] En el proceso arcaico los *gene* se enfrentaban, a modo de armas, con las fórmulas rituales y las pruebas previstas por la costumbre: el juramento, el juramento solidario y el testimonio. Estas pruebas tenían valor decisorio; poseían un poder religioso; aseguraban automáticamente el éxito en el curso del proceso, si eran correctamente utilizadas sin que el juez, en su función de puro árbitro y limitándose a comprobar y a declarar la victoria al término de la prueba, tuviera que investigar sobre el fondo, que reconstituir el objeto del litigio ni conocer los hechos en sí mismos. Pero cuando, con la ciudad, el juez representa al cuerpo ciudadano, a la comunidad en su conjunto, y encarnando a ese ser impersonal su-

9. *Ibid*, pp. 61-81.

perior a las partes puede decidir él mismo, resolver según su conciencia y de acuerdo con la ley, son las nociones mismas de prueba, testimonio y juicio las que se transforman radicalmente. En efecto, el juez tiene que esclarecer una verdad en función de la cual habrá de pronunciarse en adelante. No pide a los testigos que juren, solidarizándose con una de las partes, sino que informen sobre los hechos. En virtud de esta concepción enteramente nueva de la prueba y del testimonio, el proceso pondrá en juego toda una técnica de demostración, de reconstrucción de lo plausible y lo probable, de deducción a partir de indicios o de señales, y la actividad judicial contribuirá a elaborar la noción de una verdad objetiva que, dentro del cuadro del «prederecho», el proceso antiguo ignoraba.

Capítulo VI
LA ORGANIZACION DEL COSMOS HUMANO[1]

La efervescencia religiosa no contribuyó solamente al nacimiento del Derecho. Preparó también un esfuerzo de reflexión moral y orientó especulaciones políticas. El temor a la impureza, cuyo papel en los orígenes de la legislación sobre el homicidio ya hemos visto, encontraba su más intensa expresión en la aspiración mística a una vida pura de todo contacto sangriento. Del mismo modo, al ideal de austeridad que se afirma en el grupo como reacción contra el desarrollo del comercio, la ostentación del lujo, la insolencia brutal de los ricos, corresponde, en una forma extrema, el ascetismo preconizado en ciertos grupos religiosos. Los medios sectarios han podido contribuir así a formar una imagen nueva de la *areté*. La virtud aristocrática era una cualidad natural vinculada al lustre del nacimiento, que se manifestaba por el valor

1. Hemos utilizado ampliamente en este capítulo las indicaciones dadas por L. Gernet en un curso, no publicado, que dictó en la Ècole Pratique des Hautes Ètudes, en 1951, sobre los orígenes del pensamiento político entre los griegos.

en el combate y la opulencia en el modo de vida. En los agrupamientos religiosos no sólo la *areté* se ha despojado de su aspecto guerrero tradicional, sino que se ha definido por su oposición a todo cuanto represente, como comportamiento y forma de sensibilidad, el ideal de *habrosyne*: la virtud es fruto de una larga y penosa *áskesis*, de una disciplina dura y severa, la *meleté*; ella pone en juego una *epiméleia*, un control vigilante sobre sí mismo, una atención sin descanso para escapar a las tentaciones del placer, a la *hedoné*, al atractivo de la molicie y de la sensualidad, la *malakhía* y la *tryphé*, para preferir una vida totalmente dedicada al *ponos*, al esfuerzo penoso.

Las mismas tendencias rigoristas que hemos advertido, en cierto modo amplificadas en los medios sectarios donde definen una disciplina de ascesis que permite a los iniciados escapar a las injusticias de aquí abajo, salir del ciclo de reencarnaciones y retornar a lo divino, las volvemos a encontrar en plena vida social, modificando las conductas, los valores, las instituciones, al margen, esta vez, de toda preocupación de orden escatológico. Se rechazan el fausto, la molicie, el placer; se proscribe el lujo en la indumentaria, en la habitación, en las comidas; se condena la riqueza, ¡y de qué modo! Pero la condenación apunta a sus consecuencias sociales, a los males que ella engendra en el grupo, a las divisiones y los odios que suscita en la ciudad, al estado de *stasis* que provoca como por una especie de ley natural. La riqueza ha reemplazado a todos los valores aristocráticos: matrimonio, honores, privilegios, reputación, poder; todo puede procurarlo. En adelante es el dinero lo que cuenta, el dinero lo que hace al hombre. Ahora bien, contrariamente a todos los otros «poderes», la riqueza no implica límite alguno: nada hay en ella que pueda señalar su término, su linde, su cumplimiento total. La esencia de la riqueza es la falta de mesura; es la forma que

adopta la *hybris* en el mundo. Tal es el tema que se repite obsesivamente en el pensamiento moral del siglo VI. A las fórmulas de Solón, convertidas en proverbios: «La riqueza no tiene término. *Koros*, la saciedad engendra la *hybris*», hacen eco las palabras de Teognis: «Los que más tienen hoy, ambicionan para mañana el doble. La riqueza, *khrémata*, llega a ser en el hombre locura, «*aphrosyne*». Quien posee quiere más todavía. La riqueza termina por no tener ya otro objeto que a sí misma; hecha para satisfacer las necesidades de la vida, simple medio de subsistencia, se transforma en su propio fin, presentándose como necesidad universal, insaciable, ilimitada, que nada podrá satisfacer jamás. En la raíz, pues, de la riqueza se descubre una naturaleza viciada, una voluntad desviada y malsana, una *pleonexía*: deseo de tener más que los otros, más que la parte que a uno le toca, tenerlo todo. El *Ploutos* implica ciertamente a los ojos del griego una fatalidad, pero no de orden económico; es la necesidad inmanente a un carácter, a un *ethos*, la lógica de un tipo de comportamiento. *Koros*, *hybris*, *pleonexía*, son las formas de sinrazón que reviste, en la Edad del Hierro, el orgullo aristocrático, ese espíritu de *Eris* que, en lugar de una noble emulación, no puede ya engendrar más que injusticia, opresión, *dysnomía.*

En contraste con la *hybris* del rico se perfila el ideal de la *sõphrosyné*. Está hecho de templanza, de proporción, de justa medida, de justo término medio. «Nada en demasía», tal es la fórmula de la nueva sabiduría. Esta valoración de lo ponderado, de lo moderado, da a la *areté* griega un aspecto «burgués»: es la clase media la que podrá ejercer en la ciudad la acción moderadora, estableciendo un equilibrio entre los dos extremos: la minoría de los ricos que quieren conservarlo todo y la multitud de los desposeídos que quieren tenerlo todo. Aquellos a quienes se designa como *hoi mesoc* no son solamente los miembros de una categoría social particular, a igual

distancia de la indigencia y la opulencia: representan un tipo de hombre, encarnan los valores cívicos nuevos, como los ricos encarnan la locura de la *hybris*. En su posición intermedia dentro del grupo, los *mesoi* tienen como destino establecer una proporción, un vínculo entre los dos partidos que desgarran la ciudad, porque cada uno de ellos reivindica para sí la totalidad de la *arkhé*. El mismo Solón, hombre del «centro», se presenta como árbitro, como mediador, como conciliador. Hará de la *polis*, víctima de la *dysnomía*, un *kosmos* armonioso si consigue repartir, proporcionalmente a sus méritos respectivos, la parte que corresponde en la *arkhé* a los distintos elementos que componen la ciudad. Pero esta distribución equilibrada, esta *eunomía*, impone un límite a la ambición de aquellos a quienes anima el espíritu de la desmesura; traza ante ellos una frontera que no tendrán derecho a trasponer. Solón se alza, en el centro del Estado, como una barrera infranqueable, com un *horos* que marca, entre dos jaurías adversas, el límite que no pueden traspasar. A la *sõphrosyne*, virtud del justo medio, responde la imagen de un orden político que impone un equilibrio a las fuerzas contrarias, que establece un acuerdo entre elementos rivales. Pero, como en el proceso, en su nueva forma, también este arbitraje supone un juez que, para aplicar su decisión o para imponerla en caso necesario, se refiera a una ley superior a las partes, a una *diké* que debe ser igual e idéntica para todos. «He redactado —dirá Solón—, leyes iguales para el *kakós* y para el *agathós*, fijando para cada cual una justicia recta.» Precisamente para salvar el reinado de esta ley común a todos, Solón rehúsa la tiranía, que está a su alcance. ¿Cómo tomar en sus manos, las manos de un solo hombre, esa *arkhé* que debe permanecer en *mesõ*? Lo que Solón ha realizado, lo ha hecho en nombre de la comunidad, en virtud de la fuerza de la ley, *kratei nomou*, uniendo la acción de la fuerza y la jus-

ticia, *bían kai diken*. *Kratos y Bía*, los dos antiguos acólitos de Zeus, que no debían apartarse un instante de su trono porque personificaban lo que el poder del soberano comporta, a la vez, de absoluto, de irresistible y de irracional, han pasado ahora al servicio de la ley; son servidores de *Nomos*, que domina en adelante, en sustitución del rey, en el centro de la ciudad. Este *Nomos* conserva, por su relación con la *diké*, una cierta resonancia religiosa; pero se expresa también, sobre todo en un esfuerzo positivo de legislación, una tentativa racional por poner fin a un conflicto, por equilibrar fuerzas sociales antagónicas y ajustar actitudes humanas apuestas. El testimonio de este «racionalismo» político se encuentra en el fragmento 4 de Solón.[2] ¡Qué lejos estamos de la imagen hesiódica del Buen Rey cuya virtud religiosa es la única que puede apaciguar las querellas y hacer que florezcan, con la paz, todas las bendiciones de la tierra! La justicia aparece como un orden enteramente natural que se reglamenta por sí misma. Es la maldad de los hombres, su espíritu de *hybris*, su sed insaciable de riquezas, lo que produce naturalmente el desorden según un proceso en el cual cada una de las fases puede señalarse por anticipado: la injusticia engendra la esclavitud del pueblo y ésta, a su vez, produce la sedición. La justa medida, para restablecer el orden y la *nésykhía*, debe, pues, al mismo tiempo quebrar la arrogancia de los ricos y hacer que cese la esclavitud del *démos*, sin transigir, no obstante, con la subversión. Tal es la enseñanza que Solón expone a los ojos de todos los ciudadanos. La lección podrá ser momentáneamente desconocida o rechazada; el Sabio confía en el tiempo: una vez hecha pública la verdad o, como lo dice él mismo, una vez depositada *es to meson*, llegará

2. Cf. G. Vlastos, «Solonian Justice», en *Classical Philology*, 41, 1946, pp. 65-83.

el día en que los atenienses la reconozcan. Con Solón, *Diké* y *Sophrosyne*, bajadas del cielo a la tierra, se instalan en el *ágora*. Lo que quiere decir que ellas mismas en adelante tendrán que «rendir cuentas». Cierto es que los griegos continuarán invocándolas; pero no dejarán por ello de someterlas a discusión.

A través de esta laicización tan acusada del pensamiento moral ha podido renovarse y precisarse la imagen de una virtud como la *sophrosyne*. En Homero la *sophrosyne* tiene un valor muy general; es el buen sentido: los dioses la devuelven a quien la ha perdido, como pueden hacer que la pierdan los espíritus más sagaces.[3] Pero antes de ser interpretada nuevamente por los Sabios en un contexto político, la nación parece haber sido ya elaborada en ciertos medios religiosos. Designa en ellos, el retorno, tras un período de turbación y de obsesión, a un estado de calma, de equilibrio, de control. Los medios utilizados son del tipo de los que hemos ya señalado: música, cantos, danzas, ritos purificatorios. A veces pudieron ser más directos y utilizar como efectos de choque. Pausanias vio en el santuario de Heracles, en Tebas, una piedra que se creía que Atenas había arrojado a la cabeza del héroe furioso cuando, extraviado por la *manía* y después de matar a sus hijos, se aprestaba a matar también a Anfitrión.[4] Aquella piedra, que lo había adormecido y calmado, se llamaba *sophronistér*. La curación de Orestes se había operado en condiciones un tanto diferentes. En pleno delirio, tras el asesinato de su madre, el desventurado llega a un lugar denominado las Furias, *Maníai*. Se detiene allí y se mutila un dedo (en la época de Pausanias el dedo estaba todavía representado por una piedra depositada en lo alto de un cerro que

3. *Odisea*, XXIII, 13.
4. PAUSANIAS, IX, 11, 2.

se llamaba *mnema Lactylou*, la tumba del Dedo). En aquel lugar, al que se le puso el nombre de Remedio, *Akè*, encontró la *sophrosyne*. Pausanias agrega el siguiente detalle: las Furias que poseían a Orestes, durante todo el tiempo en que lo hacían *ekphrõn*, demente, le parecían negras; pero se le mostraron blancas tan pronto como, habiéndose cortado el dedo, se hizo *sophron*, sano de espíritu.[5] Este mismo contraste entre impureza-purificación, obsesión-curación, locura-sensatez, se acusa hasta en el decorado en que opera el adivino Melampo, cuando calma, por medio de ritos secretos y de *katharmói*, el delirio de las hijas de Proito, enterradas en una caverna: de un lado fluyen las aguas del *Styx*, río de impureza, que trae a todo ser viviente la enfermedad y la muerte; del otro, la fuente *Ályssos*, cuyas aguas bienhechoras curan a los rabiosos y a todos los poseídos por el frenesí de la Lyssa.[6] Pero al definirla así por oposición a una locura que es al mismo tiempo una impureza, la ponderación de la *sophrosyne* adoptaría, en el clima religioso de las sectas, una coloración ascética. Es una virtud de inhibición, de abstinencia, y consiste en apartarse del mal, en evitar toda mancha: no sólo rechazar los impulsos criminales que un mal demonio puede suscitar en nosotros, sino mantenerse puro del comercio sexual, refrenar los impulsos del *eros* y todos los apetitos de la carne, aprender a través de las pruebas previstas para el «camino de la vida» de la iniciación, a dominarse, a vencerse a sí mismo. El dominio de sí en que consiste la *sophrosyne* parece implicar, si no un dualismo, por lo menos una cierta tensión en el hombre entre dos elementos opuestos: lo que es del orden del *thymós*, la afectividad, las emociones, las pasiones (temas predilectos de la poesía lírica), y

5. Id., VIII, 31, 1 y ss.
6. Id., VIII, 17, 6 y ss. y 19, 2-3.

lo que es del orden de una prudencia reflexiva, de un cálculo racional (celebrados por los gnómicos). Estas potencias del alma no están en un mismo plano. El *thymós* está hecho para obedecer, para someterse. La curación de la locura, así como también su prevención, pone en juego los medios que permiten «persuadir» al *thymos*, hacerlo disciplinado, dócil al mandato, a fin de que no se sienta jamás tentado a rebelarse, a reivindicar una supremacía que entregaría el alma al desorden. Estas técnicas constituyen una *paideia* que no vale únicamente al nivel de los individuos. Logra en ellos la salud, el equilibrio; hace sus almas «continentes», sujeta la parte que está hecha para obedecer; pero al mismo tiempo adquiere una virtud social, una función política: los males que sufre la colectividad son precisamente la incontinencia de los ricos, el espíritu de subversión de los «malvados». Haciendo desaparecer lo uno y lo otro, la *sophrosyne* realiza una ciudad armoniosa y concorde, donde los ricos, lejos de desear siempre más, dan a los pobres lo que les sobra, y donde la masa, lejos de sublevarse en rebeldía, acepta someterse a los que, por ser mejores, tienen derecho a poseer más. Estas preocupaciones de orden político tal vez no fueron extrañas al espíritu de ciertas sectas: en el santuario de Deméter, en Pérgamo, donde el culto, celebrado por una cofradía religiosa, comprendía el canto de himnos órficos (como debían de hacerlo en Atenas los Licómides), se encuentra, al lado de los Olímpicos y de las divinidades de Eleusis, una serie de dioses órficos que personificaban ideas abstractas; entre ellos, las dos parejas de *Arete* y *Sophrosyne*, *Pistis* y *Homónoia*.[7] Este agrupamiento merece ser destacado. En Teognis, *Pistis* se aso-

7. Cf. W. K. C. GUTHRIE, *Orphée et la religion grecque, Étude sur la pensée orphique.* París, 1956, pp. 228 y ss.; H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildund*, Bonn, 1896, p. 368.

cia igualmente a *Sophrosyne*.[8] Se trata de una noción social y política, del mismo modo que la *homónoia*, de la cual constituye el aspecto subjetivo: la confianza que los ciudadanos sienten entre sí es la expresión interna, el equivalente psicológico, de la concordia social. En el alma, como en la ciudad, es por la fuerza de esa *Pistis* que se persuade a los elementos inferiores a que obedezcan a los que tienen la misión de mandar y acepten someterse a un orden que los mantiene en su función subalterna.

En conjunto, sin embargo, es fuera de las sectas donde la *sophrosyne* adquiere una significación moral y política precisa. Muy pronto se opera una escisión en dos corrientes de pensamiento, de orientación bien diferente: una se preocupa de la salvación individual; la otra se interesa por la de la ciudad; de un lado agrupamientos religiosos, al margen de la comunidad, replegados sobre sí mismos en su aspiración a la pureza; del otro, medios directamente comprometidos en la vida pública, enfrentados con los problemas que plantea la división del Estado y que utilizan nociones tradicionales como la de *sophrosyne* para darles, con un contenido político nuevo, una forma no ya religiosa sino positiva.

Ya en una institución como la *agogé* espartana, la *sophrosyne* aparecía con un carácter esencialmente social. Era un comportamiento obligado, reglamentado, caracterizado por la «contención» que el joven debe observar en todas las circunstancias: contención en la marcha, en la mirada, en las expresiones, contención ante las mujeres, en presencia de los mayores, en el *ágora*, contención respecto a los placeres y de la bebida. Jenofonte evoca esta reserva teñida de gravedad cuando compara el joven *kouros* lacedemonio, que marcha en silencio, con los ojos bajos, con la estatua de una virgen.

8. TEOGNIS, 1137-1138.

La dignidad del comportamiento tiene una significación institucional; exterioriza una actitud moral y un modo psicológico que se imponen como obligaciones: el futuro ciudadano debe estar acostumbrado a dominar sus pasiones, sus emociones y sus instintos (la *agogé* lacedemonia está, precisamente, destinada a poner a prueba ese poder de autodominio). La *sophrosyne* somete así a cada individuo, en sus relaciones con los demás, a un modelo común de conformidad con la imagen que la ciudad se forma del «hombre político». Por su contención, el comportamiento del ciudadano se aleja tanto de la negligencia, de las trivialidades bufonescas propias del vulgo, como de la condescendencia y del orgullo altanero de los aristócratas. El nuevo estilo de las relaciones humanas obedece a las mismas normas de control, de equilibrio, de moderación, que traducen sentencias como: «conócete a ti mismo», «nada en demasía», «lo mejor es el justo medio». La obra de los Sabios ha sido la de extraer y expresar verbalmente, en sus máximas o sus poemas, los valores que continuaban más o menos implícitos en las conductas y en la vida social de los ciudadanos. Pero su esfuerzo de reflexión no culminó solamente en una formulación conceptual; situó el problema moral en su contexto político, lo ligó al desenvolvimiento de la vida pública. Mezclados en las luchas civiles, deseosos de poner término a ellas mediante su obra de legisladores, fue en función de una situación social de hecho, dentro del marco de una historia caracterizada por la lucha de fuerzas y por el enfrentamiento de grupos, que los Sabios elaboraron su ética y definieron positivamente las condiciones que permitieran instaurar el orden en el mundo de la ciudad.

Para comprender qué realidades sociales recubren el ideal de la *sophrosyne*, cómo se injertan en lo concreto las nociones de *métrion*, de *pistis*, de *homónoia*, de *eunomía*, es preciso recordar reformas constitucionales como las de Solón,

que dan un puesto a la igualdad, a la *isokés* que aparecía ya como uno de los fundamentos de la nueva concepción del orden. Sin *isotés* no hay ciudad, porque no hay *philía*. «Lo igual —escribe Solón— no puede engendrar guerra.» Pero se trata de una igualdad jerárquica o, como dirán los griegos, geométrica y no aritmética; su noción esencial es, de hecho, la de «proporción». La ciudad forma un conjunto organizado, un *kosmos*, que resulta armonioso si cada uno de sus componentes está en su lugar y posee la porción de poder que le corresponde en función de su propia virtud. «Al *démos* —dirá Solón—, le he dado tanto de *kratos* (o de *geras*) cuanto era suficiente, sin quitar ni agregar nada a su *timé*.» No hay, pues, derecho igual a todas las magistraturas, ya que las más elevadas están reservadas a los mejores, ni derecho igual a la propiedad territorial: Solón se ha negado a un reparto de tierras que hubiese «dado a los *kakoí* y a los *esthloí* una parte igual de la pingüe tierra de la patria». ¿Dónde está, pues, la igualdad? Reside en el hecho de que la ley, que ahora ha sido fijada, es la misma para todos los ciudadanos y en que todos pueden formar parte de los tribunales como de la asamblea. Hasta entonces era el «orgullo», la «violencia del corazón» de los ricos, lo que regía las relaciones sociales. Solón fue el primero que se rehusó a desobedecer, a dejarse «persuadir». Ahora es la *diké* la que fija el orden de distribución de las *timaí*, son las leyes escritas las que reemplazan la prueba de fuerza en que siempre triunfaban los poderosos y las que imponen ahora su norma de equidad, su exigencia de equilibrio. La *homónoia*, la concordia, es una «armonía» obtenida mediante proporciones tanto más exactas cuanto que Solón les da una forma casi numérica; las cuatro clases en que se distribuyen los ciudadanos y que corresponden a una gradación honorífica, se fundan en medidas de productos agrícolas: quinientas medidas para la clase más elevada, tres-

cientas para los *hippéis* y doscientas para los *zeugités*. El acuerdo de las distintas partes de la ciudad ha sido posibilitado gracias a la acción de los mediadores —la clase media—, que no querían que ninguno de los partidos extremos se apoderara de la *arkhé*. El nomoteta y la ley que él promulga son en sí la expresión de esa voluntad media, de esa «media proporcional» que dará a la ciudad su punto de equilibrio.

El desenvolvimiento del pensamiento moral y de la reflexión política proseguirá en este sentido: se tratará de reemplazar las relaciones de fuerza por relaciones de tipo «racional», estableciendo en todos los dominios una reglamentación fundada en la mesura y que aspira a proporcionar, a «igualar», los distintos tipos de intercambio que constituyen la trama de la vida social.

Una observación atribuida a Solón aclara la significación de este cambio operado, como lo hace notar Plutarco, por la razón y la norma: *hypó logou kai nomou metabolé.*[9] Anacarsis se burlaba del sabio ateniense, que imaginaba poder reprimir, mediante leyes escritas, la *adikía* y la *pleonexía* de sus conciudadanos: semejantes a telas de araña, las leyes detendrían a los débiles y a los pequeños, pero serían desgarradas por los ricos y los poderosos. A lo cual Solón oponía el ejemplo de las convenciones que cumplen los hombres porque ninguna de las dos partes contratantes tiene interés en violarlas.[10] Se trata, pues, de promulgar, para la ciudad, normas que codifiquen las relaciones entre los individuos según los mismos principios positivos de beneficio recíproco que inspiran la concertación de un contrato.

Como lo ha hecho notar E. Will,[11] es dentro del cuadro

9. PLUTARCO, *Vida de Solón*, 14, 5.
10. IBID., 5, 4-5.
11. R. EZILL, *Korinthiaka. Recherches sur l'historie et la civilisation de*

de este esfuerzo general de codificación y de mesura donde hay que situar la institución de la moneda en su sentido propio, es decir de la moneda del Estado, emitida y garantizada por la ciudad. El fenómeno tendrá las consecuencias económicas por todos sabidas: en este plano actuará en la sociedad griega como un factor de transformación profunda, orientándola en el sentido del mercantilismo. Pero en sus comienzos, por su significación social, moral e intelectual, la institución de la moneda se integra en la empresa de conjunto de los «legisladores». Señala la confiscación en provecho de la comunidad del privilegio aristocrático de la emisión de lingotes sellados, la retención por parte del Estado de las fuentes de metal precioso, la sustitución de los blasones nobiliarios por el cuño de la ciudad; es, al mismo tiempo, el medio de codificar, reglamentar y ordenar los intercambios de bienes y de servicios entre los ciudadanos mediante una evaluación numérica precisa; es también, acaso, como lo sugiere E. Will, una tentativa de igualar en cierto modo las fortunas mediante la distribución del numerario o la modificación de las tasas de valor, sin recurrir a una confiscación ilegítima. En el plano intelectual, la moneda titulada reemplaza la antigua imagen, cargada toda ella de poder afectivo y de implicaciones religiosas, de una riqueza producto de la *hybris*, por la noción abstracta del *nómisma*, patrón social del valor, artificio racional que permite establecer entre realidades diferentes una medida común e igualar así el intercambio como relación social.

Es muy notable que las dos grandes corrientes que se con-

Corinthe des origines aux guerres médiques, París, 1955, pp. 495-502; «De l'aspect éthique de l'origine grecque de la monnaie», en *Revue historique*, 212, 1954, pp. 209 y ss.; «Reflexions et hipothèses sur les origines du monnayage», en *Revue numismatique*, 17, 1955, pp. 5-23.

traponen en el mundo griego, una de inspiración aristocrática y la otra de espíritu democrático, se sitúen en su polémica en el mismo terreno, haciendo ambas iguales protestas de equidad, de *isotés*. La corriente aristocrática enfoca a la ciudad en la perspectiva de la *eunomía* soloniana, como un *kosmos* constituido de partes diversas que la ley mantiene dentro de un orden jerárquico. La *homónoia*, análoga a un acuerdo armónico, estriba en una relación de tipo musical: 2/1, 3/2, 4/3. La medida justa tiene que coordinar poderes naturalmente desiguales, asegurando una preponderancia sin exceso de uno sobre otro. La armonía de la *eunomía* implica, por consiguiente, el reconocimiento, tanto en el cuerpo social como en el individuo, de cierto dualismo, de una polaridad entre el bien y el mal, la necesidad de asegurar la preponderancia de lo mejor sobre lo peor. Es esta orientación la que triunfa en el pitagorismo;[12] es también la que inspira la teoría de la *sõphrosyné* tal como Platón la expondrá en su *República*.[13] No es una virtud especial de una de las partes del Estado, sino la armonía del conjunto lo que hace de la ciudad un *kosmos*, lo que la hace «dueña de sí» en el sentido en que se dice que un individuo es dueño de sus placeres y sus deseos. Comparándola a un canto al unísono, Platón la define: «un acorde natural entre las voces de lo menos bueno y lo mejor sobre la cuestión de saber a quién debe pertenecer el mando, en el Estado y en el individuo». Un texto de Arquitas, el hombre de estado pitagórico, nos hace abandonar las alturas filosóficas de la *República* para estrechar de cerca el concreto social. Nos muestra lo que la práctica de los intercambios comerciales y su necesaria reglamentación por vía de contratos

12. Cf. A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja y París, 1922.
13. PLATON, *República*, IV, 430 d y ss.

han podido aportar a la noción de una medida de las relaciones sociales, al evaluar exactamente, de conformidad con los principios de la igualdad proporcional, las relaciones entre actividades, funciones, servicios, ventajas y honores de las diversas categorías sociales. «Una vez descubierto el cálculo razonado (*logismós*) —escribe Arquitas—, pone fin al estado de *stasis* y determina la *homónoia*; pues, desde ese momento, no hay ya *pleonexía* y se realiza la *isotés*; y por ella se efectúa el comercio en materia de intercambio contractual; gracias a esto, los pobres reciben de los poderosos y los ricos dan a los que necesitan, ya que tienen unos y otros la *pistis* de que por ese medio conseguirán la *isotés*, la igualdad.»

Se advierte aquí perfectamente la relación social asimilada a un vínculo contractual, y no ya a un estatuto de dominación y de sumisión, que va a expresarse en términos de reciprocidad, de reversibilidad. Según el testimonio de Aristóteles sobre la situación en Tarento, el propósito de Arquitas habría sido, en la práctica, conservar la apropiación individual de los bienes en manos de los «mejores», a condición de que otorgaran el goce de ellos a la masa de los menesterosos, de modo que cada uno encontrase su conveniencia en la situación así reglamentada. Para los partidarios de la *eunomía*, la equidad se ha introducido en las relaciones sociales gracias a una conversión moral, a una transformación psicológica de la minoría selecta: en lugar de aspirar a conseguir poder y riqueza, los «mejores se han educado, mediante una *paideia* filosófica, no para desear tener más (*pleonektéin*), sino por el contrario, por espíritu de generosa liberalidad, para dar a los pobres, quienes, por su parte, están en la imposibilidad material de *pleonektéin*.[14] De este modo las clases bajas son mantenidas en la posición inferior que les es propia,

14. ARISTÓTELES, *Política*, II, 1267 b.

sin experimentar, no obstante, ninguna injusticia con ello. La igualdad realizada continúa siendo proporcional al mérito.

La corriente democrática va más lejos; define a todos los ciudadanos, en cuanto tales, sin consideración de fortuna ni de virtud, como «iguales», exactamente con idénticos derechos de participar en todos los aspectos de la vida pública. Tal es la idea de *isonomía* que toma a la igualdad en forma de la relación más simple: 1/1. La única «justa medida» susceptible de coordinar las relaciones entre ciudadanos es la igualdad plena y total. No se trata ya, pues, como anteriormente, de encontrar la escala que haga proporcionales los poderes al mérito y logre entre elementos diferentes y hasta disonantes un acorde armónico, sino de igualar estrictamente entre todos la participación en la *arkhé*, el acceso a las magistraturas, hacer que desaparezcan todas las diferencias que contraponen mutuamente a las diversas partes de la ciudad, unificarlas por mezcla y fusión, a fin de que nada distinga ya unas de otras en el plano político. Este objetivo es el que realizan las reformas de Clístenes; ponen en pie una organización política de conjunto que por su coherencia, por la nitidez de sus rasgos, por su espíritu plenamente positivo, se presenta como la solución de un problema: ¿qué ley debe ordenar la ciudad a fin de que sea ésta una en la multiplicidad de sus ciudadanos, a fin de que éstos sean iguales en su necesaria diversidad?

A lo largo del período anterior a Clístenes, que se extiende desde el arcontado de Solón hasta la tiranía, y hasta la posterior caída de los pisistrátidas, la historia ateniense había estado dominada por el conflicto de tres «facciones», enfrentadas unas contra otras en su lucha por el poder. ¿Qué representaban aquellas facciones? Traducían un conjunto complejo de realidades sociales que no responden exactamente a nuestras categorías políticas y económicas. Señalan, ante

todo, solidaridades tribales y territoriales. Cada partido toma su nombre de una de las tres regiones en que aparece dividida la tierra del Atica: los *pediakoí*, hombres de la planicie, del *pedíon*, es decir, de hecho, los habitantes de la ciudad, con las ricas tierras que rodean el conglomerado urbano; los *parálioi*, que pueblan el litoral marítimo; los *diácrioi*, los montañeses, los del interior del país; esto es, de los demos periféricos más alejados del centro urbano. A estas divisiones territoriales corresponden diferencias en el género de vida, en el *status* social, en la orientación política: los *pediakoí* son aristócratas que defienden sus privilegios de *eupátrides* y sus intereses de propietarios terratenientes; los *parálioi* forman la nueva clase social de los *mesoi*, que tratan de evitar el triunfo de los extremismos; los *diácrioi* constituyen el partido popular, que agrupa una población de pequeños campesinos, deudores hipotecarios, carniceros, carboneros, muchos de los cuales no tienen lugar en la organización tribal y que no están todavía integrados dentro del cuadro de la ciudad aristocrática. Por último, esas tres facciones aparecen como grupos de clientela al servicio de grandes familias aristocráticas cuya rivalidad domina el juego político.

Entre esas facciones, que constituyen dentro del Estado como otras tantas «partes» separadas y opuestas, lucha abierta y compromisos se suceden hasta el momento en que Clístenes funda la *polis* sobre una base nueva.[15] La antigua orga-

15. Una de las soluciones de compromiso parece haber consistido en la atribución sucesiva del arcontado a cada uno de los jefes de los tres clanes rivales: cf. acerca de este punto, BENJAMÍN D. MERITT, «Greeck inscription» - An early archon list», en *Hesperia*, 8, 1939, pp. 59-65; H. T. WADE GERY, «Miltiades», en *Journal of hellenic Studies*, 71, 1951, pp. 212-221. Compárese esta tentativa de distribución equilibrada del poder entre «facciones» opuestas con la que nos refiere Aristóteles para un período anterior: nombramiento de diez arcontes, de ellos cinco *eupátrides*, tres *agroicoi* y dos *demiurgoi* (*Constitución de Atenas*, 13, 2).

nización tribal se suprime. En lugar de las cuatro tribus jonias del Atica que delimitan el cuerpo social, Clístenes crea un sistema de diez tribus, cada una de las cuales agrupa, como antes, tres *trittyes*, pero entre las que se distribuyen en adelante todos los demos del Atica. La ciudad se sitúa así en otro plano distinto del de las relaciones entre *gene* y los vínculos de consanguinidad: tribus y demás quedan establecidos sobre una base puramente geográfica; reúnen habitantes de un mismo territorio y no a parientes de la misma sangre como los *gene* y las *fratrias*, que subsisten bajo su forma antigua, pero que quedan ya fuera de la organización propiamente política. Además, cada una de las diez tribus recientemente formadas realiza la amalgama de las tres «partes» diferentes entre las cuales estaba hasta entonces dividida la ciudad. En efecto, de las tres *trittyes* que comprende una tribu, la primera tiene que pertenecer necesariamente a la región costera, la segunda al interior del país y la tercera a la región urbana y a su territorio circundante. Cada tribu realiza de este modo la «mezcla» de las poblaciones, de los territorios, de los tipos de actividades, de que se compone la ciudad. Según lo señala Aristóteles, si Clístenes hubiese instituido doce tribus en lugar de las diez que creó, hubiera clasificado entonces a los ciudadanos en las *trittyes* existentes (en efecto, había doce *trittyes* para las cuatro tribus antiguas). Y de este modo no hubiese conseguido unificar por mezcla la masa de los ciudadanos: *anamísgesthai to plethos*.[16]

La organización administrativa responde, pues, a una voluntad deliberada de fusión, de unificación del cuerpo social. Además, una división artificial del tiempo civil permite la igualación completa de la *arkhé* entre todos los grupos semejantes así creados. El calendario lunar continúa reglamen-

16 ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas,* 21, 4.

tando la vida religiosa. Pero el año administrativo se divide en diez períodos de 36 o 37 días, cada uno de los cuales corresponde a una de las diez tribus. El Consejo de los Cuatrocientos se eleva a quinientos miembros, cincuenta por cada tribu, de modo que a lo largo de esos diez períodos del año, por turno, cada tribu forme la comisión permanente del Consejo. Con Clístenes, el ideal igualitario, a la vez, que se expresa en el concepto abstracto de *isonomía*, queda directamente ligado a la realidad política e inspira una transformación total de las instituciones. El mundo de las relaciones sociales, forma, entonces, un sistema coherente, regulado por relaciones y correspondencias numéricas que permiten a los ciudadanos mantenerse «idénticos», entrar unos con otros en relaciones de igualdad, de simetría, de reciprocidad, y componer todos en conjunto un *kosmos* unido. La *polis* se presenta como un universo homogéneo, sin jerarquía, sin planos diversos, sin diferenciación. La *arkhé* no se concentra ya en un personaje único en la cúspide de la organización social. Está repartida por igual a través de todo el dominio de la vida pública en ese espacio común donde encuentra la ciudad su centro, su *meson*. Según un ciclo reglamentado, la soberanía pasa de un grupo a otro, de un individuo a otro, de tal modo que mandar y obedecer, en lugar de oponerse como dos absolutos, se transforman en los dos términos inseparables de una misma relación reversible. Bajo la ley de *isonomía*, el mundo social adopta la forma de un *kosmos* circular y centrado, en el que cada ciudadano, precisamente porque es semejante a todos los demás, habrá de recorrer la totalidad del circuito, ocupando y cediendo sucesivamente, según el orden del tiempo, todas las posiciones simétricas que componen el espacio cívico.

Capítulo VII
COSMOGONIAS Y MITOS DE SOBERANIA

En la historia del hombre, los comienzos suelen pasar inadvertidos. Sin embargo, si el advenimiento de la filosofía en Grecia señala la declinación del pensamiento mítico y los comienzos de un saber de tipo racional, se puede fijar la fecha y el lugar de nacimiento de la razón griega y establecer su estado civil. Fue a principios del siglo VI, en la Mileto jónica, donde hombres como Tales, Anaximandro, Anaxímenes, inauguran un nuevo modo de reflexión acerca de la naturaleza a la que toman por objeto de una investigación sistemática y desinteresada, de una *historía*, y de la cual presentan un cuadro de conjunto, una *theõria*. Del origen del mundo, de su composición, de su ordenamiento, de los fenómenos meteorológicos, proponen explicaciones desembarazadas de toda la imaginería dramática de las teogonías y cosmogonías antiguas: las grandes figuras de las Potencias primordiales ya se han esfumado; nada de agentes sobrenaturales, cuyas aventuras, luchas y hazañas formaban la trama de los mitos de génesis que narraban la aparición del mundo y la instauración del orden; ninguna alusión siquiera a los dioses que la

religión oficial asociaba, tanto en las creencias como en el culto, a las fuerzas de la naturaleza. Entre los «físicos» de Jonia, el carácter positivo ha invadido de pronto la totalidad del ser. Nada existe que no sea naturaleza, *physis*. Los hombres, la divinidad, el mundo, forman un universo unificado, homogéneo, todo él en el mismo plano; son las partes o los aspectos de una sola y misma *physis* que pone en juego por doquier las mismas fuerzas, manifiesta la misma potencia vital. Las vías por donde ha nacido —se ha diversificado y organizado esa *physis*— son perfectamente accesibles a la inteligencia humana: la naturaleza no ha operado «en el comienzo» de modo distinto de como lo hace todavía, día tras día, cuando el fuego seca un vestido mojado o cuando en una criba que se agita las partes más gruesas se aíslan y se reúnen. Como no hay más que una sola *physis*, que excluye la noción misma de lo sobrenatural, no hay tampoco más que una sola temporalidad. Lo originario, lo primordial, se despoja de su majestad y su misterio; todo tiene la vulgaridad tranquilizadora de los fenómenos familiares. Para el pensamiento mítico, la experiencia cotidiana se aclara y adquiere sentido en relación con los actos ejemplares llevados a cabo por los dioses «en el origen». El valor de la comparación se invierte en los jonios. Los acontecimientos primitivos, las fuerzas que produjeron el cosmos, se conciben a imagen de los hechos que se observan actualmente y tienen una explicación análoga. No es lo original lo que ilumina y trasfigura lo cotidiano; es lo cotidiano lo que hace inteligible lo original, ofreciendo modelos para comprender cómo se formó y ordenó el mundo.

Esta revolución intelectual aparece tan súbita y profunda, que se la ha creído inexplicable en términos de causalidad histórica: se ha hablado de un milagro griego. Sobre la tierra de Jonia, el logos se habría desprendido bruscamente del mito

como las cataratas caen de los ojos del ciego. Y la luz de esta razón, una vez revelada para siempre, no habría dejado ya de iluminar los progresos del espíritu humano. «Los filósofos jonios —escribe Burnet—, han abierto el camino que la ciencia después sólo ha tenido que seguir.»[1] Y precisa todavía: «Sería enteramente falso buscar los orígenes de la ciencia jónica en una concepción mítica cualquiera».

A esta interpretación se opone punto por punto la de F. M. Cornford. Según él, la primera filosofía se acerca más a una construcción mítica que a una teoría científica. La física jónica nada tiene de común, ni en su inspiración ni en sus métodos, con lo que nosotros denominamos ciencia; en particular ignora todo acerca de la experimentación. No es tampoco producto de una reflexión ingenua y espontánea de la razón acerca de la naturaleza. Traspone, en una forma laica y con un vocabulario más abstracto, la concepción del mundo elaborada por la religión. Las cosmogonías reanudan y prolongan los temas esenciales de los mitos cosmogónicos. Aportan una respuesta al mismo tipo de cuestión; no buscan, como la ciencia, leyes de la naturaleza; se preguntan, con el mito, cómo se ha establecido el orden, cómo ha podido el cosmos surgir del caos. De los mitos de génesis, los milesios toman no sólo una imagen del universo, sino también todo un material conceptual y esquemas explicativos: tras de los «elementos» de la *physis* se perfilan antiguas divinidades mitológicas. Al hacerse naturaleza, los elementos han perdido el aspecto de dioses individualizados; pero continúan siendo potencias activas y animadas, que se sienten como divinas; la *physis*, cuando opera, está toda compenetrada de aquella sabiduría y aquella justicia que eran los atributos de Zeus. El mundo de Homero se ordenaba mediante una dis-

1. J. BURNET, *Early greek philosophy*, 3ª ed., Londres, 1920, p. v.

tribución de los dominios y las funciones entre grandes dioses: a Zeus corresponde la luz deslumbrante del cielo (*aithér*); a Hades, la sombra brumosa (*aér*); a Poseidón, el elemento líquido; a los tres en común, *Gaia,* la tierra, en la que viven, con los hombres, todas las criaturas mortales resultado de la mezcla. El cosmos de los jonios se organiza mediante una división de provincias, de las estaciones, entre potencias elementales que se oponen, se equilibran o se combinan. No se trata de una vaga analogía. Entre la Teogonía de Hesíodo y la filosofía de un Anaximandro, el análisis de Cornford descubre estrechas correspondencias. Cierto es que uno habla todavía de generaciones divinas allí donde el otro describe ya procesos naturales; es que el segundo se rehúsa a jugar con la ambigüedad de términos como *phúyein* y *génesis*, que significan a la vez engendrar y producir, nacimiento y origen. Mientras se confundían estos diferentes sentidos, se podía expresar el devenir en términos de unión sexual, dar razón de un fenómeno nombrando a su padre y a su madre, estableciendo su árbol genealógico. Sin embargo, por importante que sea esta diferencia entre el físico y el teólogo, la organización general de su pensamiento continúa siendo la misma. Ponen igualmente en el origen un estado de indistinción en el que nada aparece todavía (*Khaos*, en Hesíodo; *Nyx*, *Érebos, Tártaros*, en ciertas teogonías atribuidas a Orfeo, a Museo y a Epiménides; *Ápeiron,* es ilimitado, en Anaximandro). De esta unidad primordial surgen, por segregación y diferenciación progresivas, parejas de opuestos —lo oscuro y lo luminoso, lo cálido y lo frío, lo seco y lo húmedo, lo denso y lo raro, lo alto y lo bajo...—, que van a delimitar en el mundo realidades y campos diversos: el cielo, brillante y cálido; el aire oscuro y frío; la tierra seca, el mar húmedo. Estos opuestos, que han llegado al ser separándose uno de otro, pueden también unirse y mezclarse para producir ciertos fenómenos como

el nacimiento y la muerte de todo lo que vive: plantas, animales y hombres.

Pero no es solamente el esquema de conjunto lo que se ha conservado en lo esencial. Hasta en los detalles, la simetría de los desenvolvimientos, la concordancia de ciertos temas, acusan la persistencia, en el pensamiento del físico, de representaciones míticas que nada han perdido de su fuerza de sugestión.[2] La generación sexual, el huevo cósmico, el árbol cósmico, la separación de la tierra y el cielo, antes confundidos, y otras tantas imágenes que se transparentan, como en filigrana, tras de las explicaciones «físicas» de un Anaximandro acerca de la formación del mundo: del *Apeiron* se ha segregado (*apokrínesthai*) una semilla o un germen (*gónimon*) capaz de engendrar el calor y el frío; en el centro de ese germen reside el frío, en forma de *aér*; en su periferia, envolviendo al frío, el calor se desenvuelve (*periphyénai*) en una cáscara de fuego semejante a la corteza (*phloios*) alrededor de un árbol. Llega un momento en que esa envoltura esférica inflamada se separa por desgarramiento (*aporrégnysthai*) del núcleo al cual estaba unida y, como se quiebra una cáscara de huevo, estalla en círculos ígneos, que serán los astros. Se ha hecho notar el empleo de términos embriológicos que evocan, racionalizándolos, temas de generación sexual y de hierogamia; *gónimon*, *apokrinesthai*, *aporrégnysthai*, *phloios*, palabra derivada de *phleo*, verbo vinculado con la idea de generación y que puede designar la placenta del embrión, la cáscara del huevo, la corteza del árbol y, más generalmente, toda membrana que envuelva, a manera de velo, el organismo vegetal o animal en curso de crecimiento.[3]

2. Cf. Marcel De Corte, «Mythe et philosophie chez Anaximandre», en *Laval théologique et philosophique*, 14, 1958 (1960), pp. 9-29.

3. H. G. Baldry, «Embryological analogies in presocratic cosmogony», en *Classical Quarterly*, 26, 1932, pp. 27-34.

Sin embargo, a pesar de estas analogías y de estas reminiscencias, no hay verdadera continuidad entre el mito y la filosofía. El filósofo no se contenta con repetir en términos de *physis* lo que el teólogo había expresado en términos de potencia divina. Al cambio de registro, a la utilización de un vocabulario profano, corresponden una nueva actitud de espíritu y un clima intelectual diferente. Con los milesios, por primera vez, el origen y el orden del mundo adoptan la forma de un problema explícitamente planteado al que hay que dar una respuesta sin misterio, a la medida de la inteligencia humana, susceptible de ser expuesta y debatida públicamente ante la asamblea de los ciudadanos, como las demás cuestiones de la vida corriente. De este modo se afirma una función de conocimiento libre de toda preocupación de orden ritual. Los «físicos», deliberadamente, ignoran el mundo de la religión. Su investigación nada tiene que ver con los procedimientos del culto a los cuales el mito, a pesar de su relativa autonomía, permanecía siempre más o menos ligado.

Secularización del saber, advenimiento de un tipo de pensamiento extraño a la religión, no son fenómenos aislados e incomprensibles. En su forma, la filosofía se relaciona directamente con el universo espiritual que hemos creído que definía el orden de la ciudad y caracterizaba precisamente una laicización, una racionalización de la vida social. Pero la dependencia de la filosofía respecto de las instituciones de la *polis* se acusa igualmente en su contenido. Si es verdad que los milesios han partido del mito, es verdad también que han transformado profundamente la imagen del universo, lo han integrado en un cuadro espacial, ordenándolo según un modelo más geométrico. Para construir las cosmologías nuevas han utilizado las nociones que el pensamiento moral y político habían elaborado, han proyectado sobre el mundo de la naturaleza aquella concepción del orden y de la ley que,

al triunfar en la ciudad, había hecho del mundo humano un *kosmos*.

Las teogonías y las cosmogonías griegas comprenden, como las cosmogonías que les han sucedido, relatos de génesis que explican la aparición progresiva de un mundo ordenado. Pero son, también y ante todo, otra cosa: mitos de soberanía. Exaltan el poder de un dios que reina sobre todo el universo; hablan de su nacimiento, sus luchas, su triunfo. En todos los dominios —natural, social y ritual—, el orden es el producto de esa victoria del dios soberano. Si el mundo ya no está librado a la inestabilidad y a la confusión, es porque al término de los combates que el dios ha tenido que sostener contra rivales y monstruos, su supremacía aparece definitivamente asegurada, sin que nada pueda en adelante ponerla en cuestión. La Teogonía de Hesíodo se presenta así como un himno a la gloria de Zeus rey. La derrota de los Titanes y la de Tifeo, vencidos igualmente por el hijo de Cronos, no vienen solamente a coronar, como su conclusión, el edificio del poema. Cada episodio resume y compendia toda la arquitectura del mito cosmogónico. La victoria de Zeus, en cada caso, es una creación del mundo. El relato de la batalla que lanza una contra otra las dos generaciones rivales de los Titanes y los Olímpicos, evoca explícitamente el retorno del universo a un estado original de indistinción y desorden. Estremecidas por el combate, las potencias primordiales, *Gaia*, *Ouranós*, *Pontos*, *Okéanos*, *Tártaros*, que antes estaban diferenciadas y situadas en su lugar, se encuentran mezcladas de nuevo. *Gaia* y *Ouranós*, cuya separación había narrado Hesíodo, parecen juntarse y unirse de nuevo, cual si se abalanzaran la una contra el otro. Creyérase que el mundo subterráneo ha irrumpido a la luz: el universo visible, en vez de afirmar su belleza permanente y ordenada entre los dos límites fijos que lo en-

cuadran, abajo la tierra, residencia de los hombres, y arriba el cielo, donde sesionan los dioses, ha vuelto a tomar su aspecto primitivo de caos:[4] un abismo oscuro y vertiginoso, una abertura sin fondo, la vorágine de un espacio sin direcciones recorrido al azar por remolinos de vientos que soplan en todo sentido. La victoria de Zeus vuelve a poner todo en su lugar. Los Titanes, seres ctónicos, son precipitados, cargados de cadenas, al fondo del Tártaro ventoso. En adelante, en el abismo subterráneo en que la Tierra, el Cielo y el Mar hunden sus raíces comunes, las borrascas podrán agitarse sin fin en desorden. Poseidón ha sellado sobre los Titanes las puertas que cierran para siempre las moradas de la Noche. No hay peligro ya de que *khaos* resurja a la luz para sumergir al mundo visible.

La batalla contra Tifeo (se trata de una interpolación que data sin duda de fines del siglo VII) retoma temas análogos. En páginas sugestivas, Cornford ha relacionado este episodio con el combate de Marduk contra Tiamat. Como Tiamat, Tifeo representa los poderes de confusión y desorden, el retorno a lo informe, al caos. Lo que hubiera sido el mundo si el monstruo de mil voces, hijo de *Ge* y de *Tártaros*, hubiese conseguido reinar en lugar de Zeus sobre los dioses y los hombres, es fácil de imaginar: de sus restos mortales nacen los vientos, que en vez de soplar siempre en la misma dirección, en forma fija y regular (como lo hacen el Noto, el Boreas y el Céfiro), se abaten en enloquecidas borrascas, al azar, en direcciones imprevisibles, tan pronto para aquí como para allá. Derrotados los Titanes y fulminado Tifeo, Zeus, presionado por los dioses, toma para sí la soberanía y se asienta en el trono de los inmortales; luego distribuye las cargas y los honores (*timaí*) entre los Olímpicos. De igual modo, pro-

4. HESÍODO, *Teogonía*, 700-740.

clamado rey de los dioses, Marduk mató a Tiamat, cortó en dos su cadáver y arrojó al aire una de sus mitades, que formó el cielo; estableció entonces el lugar y el movimiento de los astros, fijó el año y los meses, ordenó el tiempo y el espacio, creó la raza humana y repartió los privilegios y los destinos.

Estas semejanzas entre la teogonía griega y el mito babilónico de la creación no son fortuitas. La hipótesis, formulada por Cornford, de que éste es fuente de aquélla, ha sido confirmada y también matizada y completada por el descubrimiento reciente de una doble serie de documentos: por una parte, las tablillas fenicias de Ras Shamra (principios del siglo XIV a. C.) y, por otro, unos textos hititas en cuneiforme que reproducen una antigua saga hurrita del siglo XV. La resurrección casi simultánea de ambos conjuntos teogónicos ha revelado toda una serie de convergencias nuevas que explican la presencia, en la trama del relato hesiódico, de detalles que parecían fuera de lugar o incomprensibles. El problema de las influencias orientales sobre los mitos griegos de génesis, el de su amplitud y sus límites, así como el de los caminos y la fecha de su penetración, quedan así planteados en forma precisa y firme.

En estas teogonías orientales, como en las de Grecia a las cuales pudieron servir de modelos, los temas de génesis quedan integrados en una vasta epopeya real que hacen enfrentarse en la lucha, por la dominación del mundo, las generaciones sucesivas de los dioses y de las diferentes potencias sagradas. El establecimiento de un poder soberano y la fundación del orden aparecen como los dos aspectos inseparables de un mismo drama divino, como el trofeo de una misma lucha, como el fruto de una misma victoria. Este rasgo general marca la dependencia del relato mítico respecto de los rituales reales, de los que constituye al principio un ele-

mento, pues viene a ser su acompañamiento oral. El poema babilónico de la creación, el *Enuma elis*, se cantaba así todos los años el cuarto día de la fiesta real de Creación del Año Nuevo, en el mes de Nisán, en Babilonia. En aquella fecha, se creía que el tiempo había terminado su ciclo: el mundo retornaba a su punto de partida. Momento crítico en que el orden, en su totalidad, volvía a ponerse en cuestión. Durante el curso de la fiesta, el rey reproducía mímicamente, contra un dragón, un combate ritual. Así, repetía cada año la hazaña realizada por Marduk contra Tiamat en el origen del mundo. La prueba y la victoria reales tenían una doble significación: a la vez que confirmaban el poder de soberanía del monarca, adquirían el valor de una nueva creación del orden cósmico, meteorólogico y social. Por la virtud religiosa del rey, la organización del universo, tras un período de crisis, se veía renovada y asegurada para un nuevo ciclo temporal.

A través del rito y del mito babilónicos se expresa una concepción particular de las relaciones de la soberanía y del orden. El rey no domina solamente la jerarquía social; interviene también en la marcha de los fenómenos naturales. El ordenamiento del espacio, la creación del tiempo, la regulación del ciclo atmosférico, aparecen integrados en la actividad real; son aspectos de su función de soberanía. Confundidas como continúan naturaleza y sociedad, el orden, en todas sus formas y en todos sus dominios, queda bajo la dependencia del soberano. Ni en el grupo humano ni en el universo se lo ha concebido todavía, en y por sí mismo, como algo abstracto. Para existir tiene necesidad de ser establecido, y para durar, de ser conservado; siempre supone un agente ordenador, una potencia creadora, capaz de promoverlo. Dentro del esquema de este pensamiento mítico no se podría imaginar un dominio autónomo de la naturaleza ni una ley de organización inmanente al universo.

En Grecia, no sólo la Teogonía de Hesíodo, en su plan general, se ordena según la misma perspectiva, sino que lo mismo ocurre también con las cosmogonías más tardías y más elaboradas, como la de Ferécides de Siros, a quien Aristóteles clasifica, entre los teólogos, en el número de aquellos que han sabido mezclar la filosofía al mito. Contemporáneo de Anaximandro, Ferécides, si conserva las figuras de las grandes divinidades tradicionales, transforma, no obstante, sus nombres mediante juegos de palabras etimológicas, a fin de sugerir o subrayar su aspecto de potencias naturales. *Kronos* se transforma en *Khronos*, el tiempo; *Rhea* en *Re*, que evoca su flujo, una corriente; a *Zeus* lo denomina *Zas*, para expresar tal vez la intensidad de su poder. Pero el mito continúa centrado en el tema de una lucha por el reinado universal. Hasta donde se puede juzgar por los fragmentos que han llegado hasta nosotros, Ferécides refería la batalla de *Kronos* contra *Ofión*, el choque de los dos ejércitos, la caída de los vencidos al Océano, el reinado de *Kronos* en lo alto del cielo; después debía intervenir el asalto de *Zeus*, su conquista del poder, su unión solemne con *Khtonía*, por intermedio o con la ayuda de *Eros*. Durante el *hierós gamos* de *Zeus* rey con la diosa subterránea, se producía el surgimiento del mundo visible al tiempo que se fijaba por primera vez el modelo del rito matrimonial de las *Anacalypetria*, del «develamiento». Por la virtud de aquellas nupcias, la oscura *Khtonía* se había transformado. Se había envuelto en el velo que *Zeus* había tejido y bordado para ella, imprimiendo en él el perfil de los mares y la forma de los continentes. Al aceptar el presente que *Zeus* le ofrecía en testimonio de su nueva prerrogativa (*geras*), la oscura diosa subterránea se había transformado en *Gé*, la tierra visible. *Zeus* asignaba entonces a las distintas divinidades su respectiva porción, su *moira*, fijando para cada una la parte de cosmos que debía corresponderle. Y recluía

en el Tártaro, al cuidado de los vientos y las tempestades, las potencias de desorden y de *hybris*.

El problema de la génesis en sentido estricto queda, pues, en las teogonías, si no enteramente implícito, por lo menos en un segundo plano. El mito no se pregunta cómo del caos ha surgido un mundo ordenado; responde a esta cuestión: ¿Quién es el dios soberano? ¿Quién ha conseguido reinar (*anassein*, *basileuein*) sobre el universo? En este sentido la función del mito es la de establecer un distingo y como una distancia entre lo que es primero desde el punto de vista temporal y lo que es primero desde el punto de vista del poder; entre el principio que está cronológicamente en el origen del mundo y el soberano que preside a su ordenamiento actual. El mito se constituye en esa distancia, que es el objeto mismo de su relato, pues éste representa, a través de la serie de las generaciones divinas, los avatares de la soberanía hasta el momento en que una supremacía, definitiva ya, pone término a la elaboración dramática de la *dynasteia*. Hay que subrayar que el término *arkhé*, que hará carrera en el pensamiento filosófico, no pertenece al vocabulario político del mito.[5] No es sólo que el mito quede adherido a expresiones más específicamente «reales»; ocurre también que la palabra *arkhé*, al designar indistintamente el origen en una serie temporal y el primado en la jerarquía social, suprime aquella distancia en la cual se fundaba el mito. Cuando Anaximandro adopte este término, confiriéndole por primera vez su sentido filosófico de principio elemental, esta innovación no marcará solamente el rechazo por la filosofía del vocabulario «monárquico» propio del mito; traducirá también su voluntad de aproximar lo que los teólogos necesariamente separaban, de unificar en la medida de lo posible lo que es primero cronológicamente,

5. En Hesíodo, *arkhé* se usa con un valor exclusivamente temporal.

aquello a partir de lo cual se han formado las cosas, lo que domina y gobierna el universo. En efecto, para el físico, el orden del mundo no puede haber sido instituido en un momento dado por la virtud de un agente singular: inmanente a la *physis*, la gran ley que rige el universo tenía que estar ya presente de algún modo en el elemento original de que surgió poco a poco el mundo. Al hablar de los antiguos poetas y de los «teólogos», Aristóteles hará observar en su *Metafísica* que para ellos no son *oi prõtio* las potencias originarias —*Nyx, Okéanos, Khaos, Ouranós*—, sino un advenedizo tardío, *Zeus*, quien ejerce sobre el mundo la *arkhé* y la *basíleia*.[6] Por el contrario, Anaximandro afirma que nada hay que sea *arkhé* respecto del *ápeiron* (pues éste ha existido siempre), sino que el *apéiron* es *arkhé* para todo lo demás, que él envuelve (*periekhein*) y gobierna (*kybernán*) todo.[7]

Tratemos, pues, de describir a grandes rasgos el cuadro dentro del cual las teogonías griegas diseñan la imagen del mundo.

1. El universo es una jerarquía del poderes. Análogo en su estructura a una sociedad humana, no podría concebírselo correctamente mediante un esquema puramente espacial ni describírselo en términos de posición, distancia, movimiento. Su orden, complejo y riguroso, expresa relaciones entre agentes; está constituido por relaciones de fuerza, de escalas de precedencia, de autoridad, de dignidad, de vínculos de dominación y sumisión. Sus aspectos espaciales —niveles cósmicos y direcciones del espacio— expresan menos propiedades geométricas que diferencias de función, de valor y de categoría.

2. Este orden no ha resultado necesariamente en virtud del

6. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1091 a, 33-b 7.
7. *Física*, 203 b 7.

juego dinámico de los elementos que constituyen el universo; ha sido instaurado dramáticamente por la intervención de un agente.

3. El mundo está dominado por el poder excepcional de ese agente que aparece único y privilegiado, en un plano superior a los demás dioses: el mito lo proyecta como soberano sobre la cúspide del edificio cósmico; es su *monarkhía*, la que mantiene el equilibrio entre las potencias que constituyen el universo, la que fija a cada una de ellas su puesto en la jerarquía y la que delimita sus atribuciones, sus prerrogativas y su parte de honor.

Estos tres rasgos son solidarios; dan al relato mítico su coherencia, su lógica propia. Marcan también su nexo, tanto en Grecia como en Oriente, con aquella concepción de la soberanía que pone bajo la dependencia del rey el orden de las estaciones, los fenómenos atmosféricos y la fecundidad de la tierra, de los ganados y de las mujeres. La imagen del Señor del Tiempo, hacedor de la lluvia, dispensador de las riquezas naturales —imagen que pudo en la época micénica traducir realidades sociales y responder a prácticas rituales—, se traslucía aun en ciertos pasajes de Homero y de Hesíodo,[8] en las leyendas como las de Salmoneo o de Eaco. Pero no puede tratarse, en el mundo griego, más que de supervivencias. Tras el hundimiento de la monarquía micénica, una vez que han desparecido el sistema palatino y la personalidad del *ánax*, no subsisten ya de los antiguos ritos reales más que vestigios cuyo sentido se ha perdido. Se ha desvanecido el recuerdo del rey que restauraba periódicamente el orden del mundo; no aparece claramente el vínculo entre las hazañas míticas, atribuidas a un soberano, y la organización de los

8. HOMERO, *Odísea*, XIX, 109; HESÍODO, *Trabajos*, 225 y ss.

fenómenos naturales. El hundimiento de la soberanía, la limitación del poder real, han contribuido a desprender el mito del ritual en que originariamente estaba enraizado. Liberado de la práctica del culto, cuyo comentario oral constituía en los comienzos, el relato pudo adquirir un carácter más desinteresado, más autónomo. Pudo en ciertos aspectos preparar y prefigurar la obra del filósofo. Ya en Hesíodo, en algunos pasajes, el orden cósmico aparece disociado de la función real, desgajado de toda vinculación con el rito. El problema de su génesis se plantea de manera más independiente. La aparición del mundo se describe no ya en término de proeza, sino como un proceso de engendramiento por potencias cuyo nombre evoca directamente realidades físicas: cielo, tierra, mar, luz, noche, etc. Se ha hecho notar a este propósito el acento «naturalista» del comienzo de la Teogonía (versos 116 a 133), que choca con la continuidad del poema. Pero lo que hay tal vez de más significativo, en aquel primer intento por describir la génesis del cosmos según una ley de evolución espontánea, es precisamente su fracaso. No obstante el esfuerzo de delimitación conceptual que se acusa en él, el pensamiento de Hesíodo continúa prisionero de su cuadro mítico. *Ouranós, Gaia, Pontos*, son realidades perfectamente físicas, en su aspecto concreto de cielo, tierra y mar, respectivamente; pero son al mismo tiempo divinidades que actúan, que se unen y se reproducen a la manera de los hombres. Actuando sobre uno y otro plano, el pensamiento concibe el mismo fenómeno; por ejemplo, la separación de las tierras y las aguas, simultáneamente como hecho natural en el mundo visible y como engendramiento divino en un tiempo primordial. Para romper con el vocabulario y con la lógica del mito, hubiese necesitado Hesíodo una concepción de conjunto capaz de suplantar al esquema mítico de una jerarquía de poderes dominada por un soberano. Lo que le faltó fue poder representar-

se un universo sometido al reino de la ley, un *kosmos* que se organizara imponiendo a todas sus partes un mismo orden de *isonomía*, hecho de equilibrio, reciprocidad y simetría.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre los orígenes del pensamiento griego y los comienzos de la reflexión filosófica, cf. JOHN BURNET, *Early greek philosophy*, 8ª ed., Londres, 1920; trad. esp.: *La aurora de la filosofía griega*, México, Argos, 1944; F. M. CORFORD, *From religion to philosophy. A Study in the origins of western speculation*, Londres, 1912, y *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought*, Cambridge. 1952; H. FRANKEL, *Dichtung und Philosophie des frühens Griechentums*, Nueva York, 1951, y *Wege und Formen frühgriechischen Dennens*, Munich, 1955; L. GERNET, «Les origines de la philosophie», en *Bulletin de l'Enseignement public du Maroc*, 183, 1945, pp. 9 y ss.; O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basilea, 1945; W. K. C. GUTHRIE, *In the beginning. Some greek views on the orginis of life and the early state of man*. Londres, 1957; W. JAEGER, *The theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1947; trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952; G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*. Cambridge, 1957; W. NESTLE, *Vom mythos zum logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, 1940; trad esp.: *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel, 1962; R. R. B. ONIANS, *The origins of european thought about the body, the mind, the sohl, the world, time and fate*, Cambridge, 1951; P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, París, 1934, 2ª ed., 1948; B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien Zur Entshehung des europäischen Denkens bei den Griechen* 2ª ed., Hamburgo, 1948; G. THOMSON, *Studies in ancient greek society, II, The first Philosophers*. Londres, 1955; trad. esp.: G. THOMSON y otros, *Los primeros filósofos*, Universidad Autónoma de México, 1959, y «From religion to philosophy», en *Journal of Hellenic Studies*, 73, 1953, pp. 77-84; J. P. VERNANT, «Du mythe à la raison. La formation de la pensèe positive dans la Grèce archaique», en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1957, pp. 183-206.

Acerca de las relaciones entre las teogonias griegas y las orientales, cf. R. D. BARNETT, «The Epic of kumarbi and the Theogony of Hesiod», en *Journal of hellenic studies*, 65, 1945, pp. 100-101; J. DUCHEMIN, «Sources grec-

ques et orientales de la Theogonie d'Hesiode», en *L'information littéraire*, 1952, pp. 146-151; R. DUSSAUD, «Antécédents orientaux à la Theogonie d'Hesiode», en *Mélanges Grégoire*, 1, 1949, pp. 226-231; O. EISSFELDT, «Phönikische und Griechische Kosmogonie», en *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne*, París, 1960, pp. 1-55; E. O. FORRER, «Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche», en *Mélanges Fr. Cumont*, 1936, pp. 687-713; H. G. GÜTERBOCK, «The hittite version of the hurrian Kumarpi myths: Oriental Forerunners of Hesiod», en *American Journal of archaelogy*, 52, 1948, pp. 123-34; H. SCHWABE, «Die griechischen Theogonien und der Orient», en *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne*, pp. 39-56; F. VIAN, «Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales», *ibíd.*, pp. 17-37, e «Influences orientals et survivances indoeuropéennes dans la Theogonie d'Hesiode», en *Revue de la Franco-ancienne*, 126, 1958, pp. 329-336; S. WIKANDER, «Histoire des Ouranides», en *Cahiers du Sud*, 1952, 314, pp. 9-17. Los textos orientales están editados por J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, 2ª ed., Princeton, 1955.

Capítulo VIII
LA NUEVA IMAGEN DEL MUNDO

Si se quiere medir la amplitud de la revolución intelectual realizada por los milesios, el análisis debe fundarse, esencialmente, en la obra de Anaximandro. La doxografía nos da de ella una visión más completa, o menos sumaria, que de las teorías de Tales y de Anaxímenes. Además, y sobre todo, Anaximandro no introduce en su vocabulario un término de la importancia de *arkhé*; al preferir la redacción en prosa, consuma la ruptura con el estilo poético de las teogonías e inaugura el nuevo género literario propio de la *historía perí physeõs*. Es en él, finalmente, donde se encuentra expresado con mayor rigor el nuevo esquema cosmológico que caracteriza profunda y duraderamente la concepción griega del universo.

Ese esquema continúa siendo genético. Como la *physis*, como la *génesis*, la *arkhé* conserva su valor temporal: el origen, el comienzo. Los físicos investigan de dónde y por qué camino ha llegado a ser el mundo. Pero esta reconstrucción genética explica la formación de un orden que se encuentra ya proyectado en un cuadro espacial. En esto es preciso po-

ner de relieve una cuestión importante. La deuda de los milesios para con la astronomía babilónica es indiscutible: han tomado de ella las observaciones y los métodos que, según la leyenda, habrían permitido a Tales predecir un eclipse; le deben también instrumentos como el *gnõmõn,* que Anaximandro habría llevado a Esparta. La reanudación de los contactos con Oriente resulta también esta vez de una importancia decisiva para el nacimiento de una ciencia griega en la que las preocupaciones de orden astronómico han desempeñado al principio un papel muy importante. Y sin embargo, por su aspecto geométrico, no ya aritmético, por su carácter profano, libre de toda religión astral, la astronomía griega se sitúa desde el primer momento en otro plano que la ciencia babilónica en la cual se inspira. Los jonios ubican en el espacio el orden del cosmos; representan la organización del universo, las posiciones, las distancias, las dimensiones y los movimientos de los astros, según esquemas geométricos. Al igual que dibujan sobre una carta, sobre un *pínax*, el plano de la tierra entera, colocando ante los ojos de todos la figura del mundo habitado, con sus países, sus mares y sus ríos, así también construyen modelos mecánicos del universo, como aquella esfera que Anaximandro, según algunos, habría fabricado. Haciendo «ver» el cosmos de este modo, hacen de él, en el pleno sentido de la palabra, una *theõría*, un espectáculo.

Esta geometrización del universo físico implica un cambio total de las perspectivas cosmológicas; consagra el advenimiento de una forma de pensamiento y de un sistema de explicación que no tienen análogos en el mito. Para poner un ejemplo, Anaximandro localiza la tierra, inmóvil, en el centro del universo. Agrega que si ella está en reposo en ese lugar, sin necesidad de soporte alguno, es porque está a igual distancia de todos los puntos de la circunferencia celeste y no tiene razón para ir hacia arriba más bien que hacia abajo,

ni a un lado más que al otro. Anaximandro sitúa, pues, el cosmos en un espacio matematizado constituido por relaciones puramente geométricas. Así queda obliterada la imagen mítica de un mundo en planos, en que lo alto y lo bajo, en su oposición absoluta, marcan niveles cósmicos que diferencian las potencias divinas y en que las direcciones del espacio tienen significaciones religiosas opuestas. Además, todas las explicaciones por las cuales el mito pretendía justificar la estabilidad de la tierra, «asiento seguro para todos los vivientes» (Hesíodo), se revelan inútiles e irrisorias: la tierra no tiene ya necesidad de «soporte», de «raíces», no tiene tampoco por qué flotar, como en Tales, sobre un elemento líquido del que habría surgido, ni por qué reposar sobre un torbellino o, como en Anaxímenes, sobre un almohadón aéreo. Todo está dicho, todo está claro, tan pronto se expone el esquema espacial. Para comprender por qué los hombres pueden andar con toda seguridad sobre el suelo, por qué no cae la tierra como lo hacen los objetos en la superficie, basta saber que todos los radios de un círculo son iguales.

Su estructura geométrica confiere al cosmos una organización de tipo contrario a aquel que el mito le atribuía. Ningú elemento o porción del mundo es ya privilegiado a expensas de los demás, ningún poder físico está situado en la posición predominante de un *basiléus* que ejerza su *dynasteia* sobre todas las cosas. Si la tierra está situada en el centro de un universo, perfectamente circular, puede permanecer inmóvil en razón de su igualdad de distancia sin estar sometida a ninguna dominación: ὑπὸ μηδενὸς χρατουμένη. Esta fórmula de Anaximandro, que hace invertir la noción del *Kratos*, del poder de dominación sobre otros, muestra la persistencia de un vocabulario y de conceptos políticos en el pensamiento cosmológico de los jonios. Pero como lo destaca muy justamente Charles H. Kahn en un estudio reciente,

Anaximandro sostiene en este terreno una tesis que va mucho más lejos de la que expone después de él su discípulo Anaxímenes.[1] Para este último, la tierra necesita descansar en el aire que la domina (*synkratéi*) como el alma domina al cuerpo. Para Anaximandro, por el contrario, ningún elemento singular, ninguna porción del mundo, podría dominar a las demás. Es la igualdad y la simetría de los distintos poderes que constituyen el *kosmos* lo que caracteriza el nuevo orden de la naturaleza. La supremacía pertenece exclusivamente a una ley de equilibrio y de reciprocidad constante. A la *monarkhía* la ha sustituido, en la naturaleza lo mismo que en la ciudad, un régimen de *isonomía*.

De ahí la negativa a atribuir al agua, como Tales, al aire, como Anaxímenes, o a cualquier otro elemento particular, la diginidad de *arkhé*. La sustancia primera, «infinita, inmortal y divina, que envuelve y gobierna» todas las cosas, la concibe Anaximandro como una realidad aparte, distinta de todos los elementos, que forma el origen común de todos ellos, la fuente inagotable en que todos se alimentan por igual. Aristóteles nos da la razón de esto: si uno de los elementos poseyese la infinitud que pertenece al *áperion*, los demás serían destruidos por él; en efecto, los elementos se definen por su oposición recíproca; es necesario que se encuentren siempre los unos con los otros en una relación de igualdad (*isázei aeí tanantía*) o, como lo dirá Aristóteles en otra parte, en igualdad de poder (*isotés tes dynámeōs*).[2] No hay razón para poner en duda la pertinencia del razonamiento de Aristóteles y rechazar la interpretación que propone del pensamiento de Anaximandro. Nótese que la argumentación aristotélica im-

1. CHARLES H. KAHN, *Anaximander and the origins of greek cosmology*, Nueva York, 1960.

2. ARISTÓTELES, *Física*, 204 *b* 13-19; *Meteorologica*, 340 a 16.

plica un cambio radical en las relaciones del poder y del orden. La *basíleia*, la *monarkhía*, que en el mito fundaban el orden y lo sostenían, aparecen en la perspectiva nueva de Anaximandro como destructoras del orden. El orden no es ya jerárquico; consiste en la conservación de un equilibrio entre potencias iguales, sin que ninguna de ellas deba obtener sobre las demás una dominación definitiva que acarrearía la ruina del cosmos. Si el *ápeiron* posee la *arkhé* y gobierna todo lo demás, es precisamente porque su reinado excluye la posibilidad, para un elemento cualquiera, de apoderarse de la *dynasteia*. El primado del *ápeiron* garantiza la persistencia de un orden igualitario fundado en la reciprocidad de las relaciones y que, superior a todos los elementos, les impone una ley común.

Por lo demás, este equilibrio de poderes dista mucho de ser estático; oculta oposiciones, es el resultado de conflictos. Por riguroso turno, cada potencia, sucesivamente, domina, adueñándose del poder y luego retrocede, para cederlo en la proporción en que antes había avanzado. En el universo, en la sucesión de las estaciones, en el cuerpo del hombre, un ciclo regular hace pasar así la supremacía de uno en otro, ligando, como dos términos simétricos y reversibles, la dominación y la sumisión, la extensión y la retracción, la fuerza y la debilidad, el nacimiento y la muerte de todos los elementos: esos elementos que, para Anaximandro «según el orden del tiempo, se dan mutuamente reparación (*tisis*) y justicia (*diké*) por la *adikía* que han cometido».

Constituido por *dynameis* opuestas e incesantemente en conflicto, el mundo las somete a una regla de justicia compensatoria, a un orden que mantiene en ellas una exacta *isotés*. Bajo el yugo de esta *diké* igual para todos, las potencias elementales se asocian, se coordinan, en una fluctuación regular, a fin de componer, a pesar de su multiplicidad y su diversidad, un cosmos único.

Esta nueva imagen del mundo la ha expuesto Anaximandro con suficiente rigor para que se imponga como una especie de lugar común al conjunto de los filósofos presocráticos así como al pensamiento médico. A comienzos del siglo v, Alcmeón la formulará en términos que acusan tan claramente su origen político, que no parece necesario insistir más en ello, sobre todo después de los artículos que ha consagrado A. G. Vlastos[3] a este problema. En efecto, Alcmeón define la salud como la *isonomía tõn dynámeõn*, como el equilibrio de los poderes, lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente, lo amargo y lo dulce, etc.; la enfermedad resulta, por el contrario, de la *monarkhía* de un elemento sobre los otros, pues la dominación exclusiva de un elemento particular es destructiva.

Pero la experiencia social no ha suministrado solamente al pensamiento cosmológico el modelo de una ley y de un orden igualitarios en lugar de la dominación omnipotente del monarca. El régimen de la ciudad nos ha parecido solidario de una concepción nueva del espacio, al proyectarse y encarnarse las instituciones de la *polis* en lo que podríamos denominar un espacio político. Nótese a este respecto que los primeros urbanistas, como Hippodamos de Mileto, fueron en realidad teóricos políticos: la organización del espacio urbano no fue más que un aspecto del esfuerzo más general por ordenar y racionalizar el mundo humano. El nexo entre el espacio de la ciudad y sus instituciones aparece todavía muy claramente en Platón y en Aristóteles.

3. A. G. Vlastos, «Equality and justice in early greek cosmologies», en *Classical Philology*, 42, 1947, pp. 156-178; «Theology and philosophy en early greek thought», en *The philosophical Quarterly*, 1952, pp. 97-123; «Isonomía», en *American Journal of Philology*, 74, 1953, pp. 337-366; y su comentario a la obra de P. M. Cornfond, *Principium Sapientiae*, En *Gnomon*, 27, 1955, pp. 65-76.

El nuevo espacio social está centrado. El *kratos*, la *arkhé*, la *dynasteia*, ya no están situados en la cúspide de la escala social, sino que están depositados *es meson*, en el centro, en medio del grupo humano. Es ese centro lo que ahora se valoriza; la salvación de la *polis* reposa sobre aquellos a quienes se denomina *oi mesoi*, porque, hallándose a igual distancia de los extremos, constituyen un punto fijo para equilibrar la ciudad. En relación con ese centro, los individuos y los grupos ocupan todos posiciones simétricas. El *ágora*, que realiza sobre el terreno ese ordenamiento espacial, constituye el centro de un espacio público y común. Todos cuantos penetran en él se definen, por ello mismo, como iguales, como *isoi*. En virtud de su presencia en ese espacio político, entran los unos con los otros en relaciones de reciprocidad perfecta. La institución de la *Hestía koiné*, de la mesa pública, es símbolo de esa comunidad política:[4] instalada en el Pritaneo, en general en el *ágora*, la mesa pública, es símbolo de esas relaciones con las múltiples mesas domésticas, a igual distancia de las distintas familias que constituyen la ciudad; tiene que representarlas a todas, sin identificarse con una de ellas más que con otras. Espacio centrado, espacio común y público, igualitario y simétrico, pero también espacio laicizado, constituido para la oposición, el debate, la argumentación, y que se opone al espacio religiosamente calificado de la Acrópolis así como al dominio de los *hosia*, de los asuntos profanos de la ciudad humana se opone el de los *hierá*, el de los intereses sagrados que conciernen a los dioses.

Que este nuevo cuadro espacial haya favorecido la orientación geométrica que caracteriza la astronomía griega; que haya una profunda analogía de estructura entre el espacio institu-

4. Cf. L GERNET, «Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le Foyer commun», en *Cahiers internationaux de Sociologie*, 11, 1951, pp. 21-43.

cional en el cual se expresa el *kosmos* humano y el espacio físico en el cual los milesios proyectan el *kosmos* natural, es lo que sugiere el cotejo de algunos textos.

Según la doxografía, si para Anaximandro la Tierra puede permanecer inmóvil y fija, es en razón de su situación central (*perí meson, mese*), de la *homoiotes*, la similitud, y del equilibrio, la *isorropía*. Encontrándose de este modo en el centro, no está, agrega Anaximandro, dominada (*kratoumene*) por nada. El nexo, tan paradójico para nosotros, que establece Anaximandro entre la falta de «dominación», la centralidad, la similitud, autoriza la comparación con un texto político de Heródoto en el que volvemos a encontrar el mismo vocabulario y la misma solidaridad conceptual. Heródoto refiere que a la muerte del tirano Polícrates, Meandro, designado por el difunto para tomar después de él el *skeptron*, convoca a asamblea a todos los ciudadanos y les comunica su decisión de abolir la tiranía, y les dice, en síntesis, lo siguiente: «Polícrates no tenía mi aprobación cuando reinaba como déspota sobre hombres que eran semejantes a él (*despozon andron homoion eauto)*... Por mi parte, depongo la *arcké es meson*, en el centro, y proclamo para vosotros la *isonomía*».[5]

El cotejo parecerá tanto más significativo cuanto que, entre los milesios mismos, la concepción de un espacio físico simétricamente organizado alrededor de un centro reproduce ciertas representaciones de orden social. Según Agatémeros, Anaximando de Mileto, discípulo de Tales, fue el primero que dibujó la Tierra habitada sobre un *pínax*, como había de hacerlo después de él, en forma más precisa, Hecateo de Mileto.[6] El autor agrega: Los antiguos imaginaban redonda

5. HERÓDOTO, 3, 142.
6. AGATEMEROS, 1, 1.

la Tierra habitada, con Grecia en el centro y Delfos en el centro de Grecia. Sabido es que esta concepción había de provocar la ironía de Heródoto: «Me sonrío —escribe— cuando veo los mapas de la Tierra que muchos dibujaron en el pasado y que nadie ha explicado sensatamente. Dibujan el Océano fluyendo en derredor de la Tierra y a ésta redonda, como trazada a compás, y hacen a Asia igual a Europa».[7] En otro pasaje, Heródoto nos revela el trasfondo institucional y político de esta geometrización, a sus ojos demasiado forzada, del espacio físico: después del desastre que han sufrido, todos los jonios se hallan reunidos en asamblea en el Panjonio. Bías de Priene, uno de los Sabios, aconseja construir ante todo una flota común para llegar a Cerdeña, y fundar allí una ciudad única panjónica. Tales de Mileto habla a continuación. Propone que se tenga una asamblea única (*en Bouleutherion*) y se fije su sede en Teos, porque esta isla está en el centro de la Jonia (*meson Iõníes*); las otras ciudades seguirán siendo habitadas, pero se encontrarán en adelante en la situación de demos periféricos integrados en una única *polis*.[8]

Por lo demás, tenemos una prueba de las interferencias que pudieron producirse entre los valores políticos, geométricos y físicos del centro concebido como el punto fijo alrededor del cual se ordena, en la sociedad y en la naturaleza, un espacio igualitario constituido por relaciones simétricas y reversibles.[9] *Hestía*, símbolo en el ágora del nuevo orden hu-

7. HERÓDOTO, 4, 36.
8. Id., 1, 170.
9. Naturalmente, el pensamiento mítico conoce también la circularidad y el centro; también valoriza la una y el otro. Pero la imagen religiosa del centro no ordena un espacio simétrico; implica, por el contrario, un espacio jerarquizado que comporta niveles cósmicos entre los cuales el centro permite establecer comunicación. El simbolismo político del Centro (la mesa común) aparece como una mediación entre la expresión religiosa del centro (*ómphalos, Hestía*) y el concepto geométrico del centro en un espacio homogéneo: cf. acerca de este punto L. GERNET, 1. c., pp. 42 y ss.

mano, podrá representar en Filolao el fuego cósmico central y, en otros filósofos, la Tierra que está inmóvil en medio del universo físico.[10]

Platón se muestra plenamente consciente, todavía en el siglo IV, de estas correspondencias entre la estructura del cosmos natural y la organización del cosmos social. El filósofo, que hizo inscribir en el umbral de la Academia: «nadie entre aquí si no sabe geometría», da testimonio de los vínculos que un mismo origen y una orientación común han establecido y conservado durante mucho tiempo, entre los griegos, entre pensamiento geométrico y pensamiento político. Fustigando, en el Gorgias, en la persona de Calicles y por boca de Sócrates, a todos aquellos que rehúsan estudiar la geometría, Platón asocia estrechamente el conocimiento de la *isotes*, de la igualdad geométrica, fundamento del cosmos físico, a las virtudes políticas sobre las cuales reposa el nuevo orden de la ciudad: la *dikaiosyne* y la *sophrosyne*. «Según aseguran los doctos, Calicles, el cielo y la tierra, los dioses y los hombres están vinculados entre sí en una comunidad (*koinonía*) hecha de amistad (*philía*), de ordenamiento (*kosmiotes*), de moderación (*sophrosyne*), de justicia (*dikaiotes*)... pero tú no haces caso de ello y, aunque lo sabes todo, olvidas que la igualdad geométrica (*geometrike isotes*) es omnipotente entre los dioses y entre los hombres. Por eso desdeñas la geometría.»[11]

10. Cf. R. E. SIEGEL, «On the relation between early scientific thought and mysticism: is Hestia, the central fire, an abstract astronomical concept?» en *Janus*, 49, 1960, pp. 1-20.

11. PLATÓN, *Gorgias*, 580 a.

CONCLUSION

Advenimiento de la *polis*, nacimiento de la filosofía: entre ambos órdenes de fenómenos los vínculos son demasiado estrechos como para que el pensamiento racional no aparezca, en sus orígenes, solidario con las estructuras sociales y mentales propias de la ciudad griega. Así localizada de nuevo en la historia, la filosofía se despoja del carácter de revelación absoluta que a veces se le ha prestado, saludando en la joven ciencia de los jonios a la razón intemporal que vino a encarnarse en el tiempo. La escuela de Mileto no vio nacer *la* razón; ella construyó *una* razón, una primera forma de racionalidad. Aquella razón griega no fue la razón experimental de la ciencia de nuestros días, orientada hacia la explotación del medio físico y cuyos métodos, cuyas herramientas intelectuales y cuyos cuadros mentales han sido elaborados en el curso de los últimos siglos, en el esfuerzo laboriosamente proseguido a fin de conocer y dominar la naturaleza. Cuando Aristóteles define al hombre como un «animal político», subraya lo que separa la razón griega de la razón de nuestros días. Si el *homo sapiens* es a sus ojos un *homo*

politicus, es porque la razón misma, en su esencia, es política.

De hecho, es en el plano político donde la razón, en Grecia, se ha expresado, constituido y formado primeramente. La experiencia social ha podido llegar a ser entre los griegos el objeto de una reflexión positiva porque se prestaba en la ciudad a un debate público de argumentos. La declinación del mito data del día en que los primeros Sabios pusieron en discusión el orden humano, trataron de definirlo en sí mismo, de traducirlo a fórmulas accesibles a la inteligencia y de aplicarle la norma del número y de la medida. Así nació y se definió un pensamiento propiamente político, exterior a la religión, con su vocabulario, sus conceptos, sus principios y sus visiones teóricas. Este pensamiento marcó profundamente la mentalidad del hombre antiguo; caracteriza una civilización que no ha dejado, mientras vivió, de considerar la vida pública como el coronamiento de la actividad humana. Para el griego, el hombre no se separa del ciudadano; la *phronésis*, la reflexión, es el privilegio de los hombres libres, que ejercen correlativamente su razón y sus derechos cívicos. De este modo, al suministrar a los ciudadanos el cuadro dentro del cual concebían sus relaciones recíprocas, el pensamiento político orientó y determinó simultáneamente los progresos de su espíritu en otros dominios.

Cuando nace en Mileto, la filosofía está enraizada en aquel pensamiento político cuyas preocupaciones fundamentales traduce y del cual adopta todavía una parte del vocabulario. Es verdad que relativamente pronto se afirma con mayor independencia. Desde Parménides ha encontrado su camino propio; explora un nuevo dominio, plantea problemas que sólo a ella pertenecen. Los filósofos no se preguntan ya, como lo hacían los milesios, qué es el orden, cómo se ha formado, cómo se mantiene, sino cuál es la naturaleza del Ser y la del Saber y cuáles son sus relaciones. Los griegos agregan así una

nueva dimensión a la historia del pensamiento humano. Para resolver las dificultades teóricas, las «aporías», que el progreso mismo de sus avances iba suscitando, la filosofía tuvo que formarse poco a poco un lenguaje, elaborar sus conceptos, edificar una lógica y construir su propia racionalidad. Pero en esta tarea no fue mucho lo que se aproximó a la realidad física; fue poco lo que tomó de la observación de los fenómenos naturales; no hizo experiencia. La noción misma de experimentación le fue siempre extraña. Edificó una matemática sin tratar de utilizarla en la exploración de la naturaleza. Entre la matemática y la física, entre el cálculo y la experiencia, faltó aquella conexión que nos pareció unir en los comienzos la geometría y la política. Para el pensamiento griego, si el mundo social debe estar sometido a número y medida, la naturaleza representa más bien el dominio del «aproximadamente», al cual no se aplican el cálculo exacto ni el razonamiento riguroso. La razón griega no se ha formado tanto en el comercio humano con las cosas, cuanto en las relaciones de los hombres entre sí. Se ha desarrollado menos a través de las técnicas que operan sobre el mundo, que por aquellas que actúan sobre los demás y cuyo argumento común es el lenguaje: el arte del político, del orador, del profesor. La razón griega es la que en forma positiva, reflexiva y metódica, permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza. Dentro de sus límites, como en sus innovaciones, es hija de la ciudad.